Serat Centhini sebagai buah karya monumental pujangga Jawa menggambarkan kehidupan masyarakat Jawa pada masa lalu. Buku ini meneropong warisan budaya Jawa, khususnya berbagai ritual yang mengiringi daur hidup manusia, yang terdokumentasi dalam Serat Centhini dengan pendekatan ilmiah dan terperinci. Ritual terkait tahapan hidup manusia mulai dari kelahiran hingga kematian diuraikan dalam konteks budaya dan religi sesuai jiwa zamannya. Silang budaya antara berbagai unsur budaya Jawa, Hindu-Buddha, dan Islam dalam Serat Centhini menggambarkan wajah masyarakat Jawa pada masa lalu. Buku ini juga mengulas sisi kelestarian dan perubahan dalam konteks budaya Jawa. Ritual yang masih lestari dan yang telah punah dianalisis dengan konteks historis dan sosial, serta memperlihatkan relevansinya dalam masyarakat kini.

Buku *Pemetaan Ritual Daur Hidup Manusia dalam Serat Centhini* ini mengajak pembaca untuk menyelami kembali hakikat perjalanan hidup manusia Jawa. Setiap tahapan kehidupan manusia Jawa disambut dan diiringi dengan berbagai ritual yang bermakna harapan akan hal-hal baik serta terhindar dari hal-hal buruk. Buku ini merupakan jembatan intelektual yang menghubungkan masa lalu dengan masa kini, serta mengundang pembaca untuk merenungkan nilai-nilai luhur dalam perspektif yang lebih luas.

Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi
Direktorat Jenderal Kebudayaan
Balai Pelestarian Kebudayaan Wilayah X

kancabudaya

Indra Fibiona • Mawaddatul Khusna Rizqika

Pemetaan Ritual Daur Hidup Manusia dalam Serat Centhini

Indra Fibiona
Mawaddatul Khusna Rizqika

Pemetaan Ritual Daur Hidup Manusia dalam Serat Centhini

Indra Fibiona
Mawaddatul Khusna Rizqika

Pemetaan Ritual Daur Hidup Manusia dalam Serat Centhini

Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi
Direktorat Jenderal Kebudayaan
Balai Pelestarian Kebudayaan Wilayah X

Naskah Kajian
Pemetaan Ritual Daur Hidup Manusia dalam Serat Centhini

© Balai Pelestarian Kebudayaan Wilayah X
Cetakan Pertama, Tahun 2023

Penulis
Indra Fibiona
Mawaddatul Khusna Rizqika

Desain Sampul
Mulih Studio

Tata Letak
Uzi Sulistyo Ady

Diterbitkan oleh
Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi
Direktorat Jenderal Kebudayaan
BALAI PELESTARIAN KEBUDAYAAN WILAYAH X

Tahun Anggaran 2023

MILIK NEGARA TIDAK DIPERDAGANGKAN

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku tanpa seizin tertulis dari Balai Pelestarian Kebudayaan Wilayah X.

Daftar Isi

Daftar Isi ..... **iii**

Daftar Tabel ..... **v**

Daftar Gambar ..... **vi**

Abstrak ..... **viii**

BAB I **Pendahuluan** **1**
- A. Latar Belakang 1
- B. Permasalahan 6
- C. Tujuan dan Manfaat 7
- D. Lingkup Kajian 7
- E. Metode Kajian 8
- F. Tinjauan Pustaka 9
- G. Kerangka Pemikiran 12
- H. Sistematika Penulisan 15

BAB II **Konteks Ruang dan Waktu Serat Centhini** **17**
- A. Serat Centhini sebagai Karya Budaya 17
- B. Kehidupan Sosial dan Budaya Masyarakat Jawa Abad XVIII 30

BAB III **Ritual Daur Hidup Masyarakat Jawa dalam Serat Centhini** **47**
- A. Kehamilan dan Kelahiran 48
- B. Masa Akil Balig 52
- C. Pernikahan 54
- D. Kematian 116

BAB IV Kelestarian Ritual Siklus Hidup dalam Serat Centhini Kini 125
A. Ritual Daur Hidup Manusia Jawa dalam Catatan Sejarah..... 125
B. Perubahan dan Perkembangan Ritual Daur Hidup Manusia dalam Serat Centhini 146

BAB V Penutup 151
A. Kesimpulan 151
B. Rekomendasi 153

Daftar Pustaka..... 154

Daftar Tabel

Tabel 1. Fase dalam Tembang Macapat Serat Jawa 27
Tabel 2. Ritual Terkait Kehamilan dan Kelahiran dalam Serat Centhini 49
Tabel 3. Ritual Terkait Masa Akil Balig dalam Serat Centhini 52
Tabel 4. Ritual Terkait Pernikahan dalam Serat Centhini 54
Tabel 5. Ritual Terkait Kematian dalam Serat Centhini 116

Daftar Gambar

Gambar 1. Serat Centhini jilid 1 koleksi BPK Wilayah X (Unit Jayadipuran) 19
Gambar 2. Serat Centhini jilid 1 koleksi BPK Wilayah X (Unit Jayadipuran) 19
Gambar 3. Serat Centhini koleksi Perpustakaan Rekso Pustoko Puro Mangkunegaran 22
Gambar 4. Peta perjalanan pengembaraan para tokoh dalam Serat Centhini..... 28
Gambar 5. Sketsa rombongan arak-arakan pengantin Jawa yang digambar oleh A.A.J. Payen tahun 1810-an..... 111
Gambar 6. *Kembar mayang* gaya Yogyakarta hasil fotografi Ir. J.G. Ohler tahun 1977 112
Gambar 7. Sketsa pengantin pria Jawa oleh pelukis A.A.J. Payen tahun 1819..... 114
Gambar 8. Litograf yang memperlihatkan pakaian pengantin Jawa tahun 1820-an karya pelukis A.A.J. Payen 114
Gambar 9. Prosesi *supitan* (khitanan) Putra Mahkota Hamengku Buwono VII tahun 1889..... 132
Gambar 10. Ritual khitanan anak laki laki di Yogyakarta tahun 1933..... 133
Gambar 11. Ritual *slametan majemuk* pernikahan Jawa yang menyajikan banyak tumpeng tahun 1920..... 137
Gambar 12. Gunungan putri (dengan dupa) Keraton Yogyakarta tahun 1889 140
Gambar 13. Gunungan *kakung* Kraton Yogyakarta tahun 1889 140
Gambar 14. Prosesi Pemakaman Hamengku Buwono VII tahun 1920an..... 141
Gambar 15. Pemakaman masyarakat umum di wilayah Ngadas, Jawa Timur tahun 1924..... 142

Gambar 16. Pemakaman tahun 1930-an di Yogyakarta 142
Gambar 17. Pemakaman saat ini di wilayah Sewon, Kabupaten Bantul tahun 2022. 143
Gambar 18. Persiapan sebelum pemakaman di Yogyakarta tahun 1984 144
Gambar 19. Ritual selamatan di Yogyakarta tahun 1930 147

Abstrak

Serat Centhini koleksi Balai Pelestarian Kebudayaan Wilayah X terlahir sebagai buah karya penguasa dan para pujangga Keraton Kasunanan Surakarta. Masyarakat Jawa pada abad XVIII hingga XIX berada dalam masa transisi budaya lebih lanjut khususnya tradisi tulis yang sangat berkembang. Serat Centhini merupakan karya budaya bersifat material yang mengandung banyak pengetahun akan budaya Jawa. Salah satunya adalah ritual daur hidup manusia yang melingkupi kelahiran, memasuki masa pendewasaan atau akil balig, pernikahan, dan kematian. Sebagian besar ritual dilakukan dengan berpegang pada perpaduan budaya Jawa dan Islam, sedangkan sebagian terlihat adanya unsur-unsur budaya Hindu-Buddha. Beberapa ritual yang masih lestari merupakan silang budaya antara Jawa dan Islam, sedangkan ritual dengan unsur Hindu-Buddha cenderung telah punah dan sangat jarang ditemukan pada era kini. Serat Centhini sarat akan pesan multikultur atau keragaman budaya yang ada pada zamannya. Jiwa zaman dari Serat Centhini memperlihatkan pesan toleransi yang kuat antarumat beragama. Para tokoh utama yang melakukan perjalanan untuk menemukan kembali keluarganya yang hilang, juga dapat dipahami sebagai perjalanan spiritual. Perjumpaan dengan berbagai kelompok beserta identitasnya masing-masing, seperti masyarakat Tengger dan masyarakat perdesaan sekaligus area pesantren, memperlihatkan kerayaan budaya khususnya religi yang ada pada masa Serat Centhini disusun. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan Serat Centhini sebagai sumber data utama.

Kata kunci: Serat Centhini, ritual, daur hidup manusia

BAB I

Pendahuluan

A. Latar Belakang

Beragam budaya di Indonesia lahir, tumbuh, dan berkembang dengan karakteristiknya masing-masing. Aneka ragam budaya pada setiap suku bangsa adalah kekayaan bangsa Indonesia yang harus terus dilestarikan. Budaya tersebut patut diperkenalkan kepada seluruh warga negara agar timbul kesadaran untuk turut melestarikan dan memajukan keanekaragaman budaya yang dimiliki bangsa ini. Suku bangsa Jawa, sebagai bagian dari kekuatan budaya bangsa Indonesia saat ini, dalam segala kompleksitas dinamikanya berupaya untuk memegang teguh tradisi yang telah diwariskan secara turun-temurun oleh para pendahulu. Oleh karena itu, guna melestarikan budaya yang diwariskan secara turun temurun, pemerintah memiliki institusi yang mempunyai fungsi dan tugas tersebut.

Adalah Balai Pelestarian Kebudayaan Wilayah X (BPK Wilayah X) sebagai salah satu institusi di bawah Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi memiliki fungsi dan tugas dalam upaya pelestarian kebudayaan sesuai dengan wilayah kerjanya, yakni Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta dan Provinsi Jawa Tengah. Unsur-unsur budaya yang menjadi objek pelestarian salah satunya adalah naskah-naskah kuno. Naskah

tersebut tidak hanya bersifat fisik semata, melainkan mengandung informasi mengenai berbagai aspek kehidupan, seperti pengobatan, kuliner, ekonomi, dan religi.

Berdasarkan data pada Katalog Koleksi Naskah Kuno dan Buku Lama (2013) diketahui BPK Wilayah X (Unit Jayadipuran) memiliki jumlah koleksi naskah kuno sebanyak 670 Judul. Naskah tersebut dikoleksi sejak proyek Javanologi dijalankan di tahun 1980-an. Sebagian naskah kuno yang dikoleksi BPK Wilayah X (Unit Jayadipuran) merupakan tulisan tangan (manuskrip) berasal dari Surakarta dan Yogyakarta yang berisi tentang ajaran kehidupan masyarakat Jawa dan sejarah kerajaan Islam di Jawa (sosial politik). Koleksi naskah tersebut antara lain Serat Damarwulan, Serat Wulang Yudanagara, Calonarang, Kidung Pangastawa, Serat Sri Naluri Bangsa Luhur Jawi, Serat Dewaruci, Serat Cebolèk, Babad Majapahit, Babad Giyanti, Babad Tanah Jawi, Serat Centhini, dan koleksi lainnya. Beberapa naskah atau manuskrip koleksi BPK Wilayah X (Unit Jayadipuran) telah dialihaksarakan dan banyak dikaji oleh para filolog. Salah satu di antaranya adalah Serat Centhini. Manuskrip tersebut juga telah dialihaksarakan oleh Karkono Kamajaya dan diterbitkan di Yogyakarta pada tahun 1992 oleh Yayasan Centhini (Inandiak & Lesmana, 2005: 204). BPK Wilayah X (Unit Jayadipuran) memiliki beberapa koleksi serat Centhini, antara lain Serat Centhini Kadipaten, Serat Centhini Talamaya, Serat Pathi Centhini, Serat Centhini Tanjungbang dan Centhini Jurangjangkung. Serat Centhini yang berhasil dialih-aksarakan oleh Karkono Kamajaya yaitu Serat Centhini Kadipaten.

Sebagian besar isi dari Serat Centhini menggambarkan pangeran Jawa yang menemui berbagai peristiwa unik dalam pengembaraannya. Beberapa peristiwa unik tersebut antara lain menyangkut aspek spiritual yaitu ritual. Serat Centhini ditulis atas inisiatif Kanjeng Gusti Pangeran Adipati Anom Amengkunegara III (Ingkang Sinuhun Paku Buwana V) dari yang pada waktu itu beliau merupakan putra mahkota Kraton Surakarta. Dalam penanggalan Jawa, Serat Centhini ditulis pada sengkalan "***Pakso Suci Sabda Ji***"

atau bertepatan dengan 1742 tahun Saka/1814 Masehi. Serat Centhini ditulis dalam bentuk tembang macapat yang digubah oleh pujangga-pujangga Kraton Surakarta, yakni Yasadipura II, Ranggasutrasna, dan R. Ng. Sastradipura (Rahayu, 2015:145). Meskipun demikian, Kanjeng Gusti Pangeran Adipati Anom Amengkunegara III memberikan kontribusi yang besar dalam memeriksa hasil tulisan dan bahkan turut menulis beberapa bagian dari manuskrip ini.

Serat Centhini Kadipaten memuat berbagai ajaran kehidupan yang dijumpai di beberapa wilayah di Pulau Jawa. Oleh karena itu, ajaran kehidupan yang terdapat dalam Serat Centhini dan relevan dengan nilai-nilai kebudayaan masyarakat dilestarikan oleh BPK Wilayah X (Unit Jayadipuran) melalui kegiatan kajian. Ajaran kehidupan yang dikaji tersebut salah satunya aspek ritual daur hidup manusia. Serat Centhini sebagai ensiklopedi budaya Jawa memuat beragam ritual baik individu maupun komunal. Ritual menjadi hal yang penting dari kehidupan sehari hari terutama dalam beberapa fragmen cerita Serat Centhini. Sebagian besar *setting*/latar peristiwa dalam Serat Centhini yaitu kehidupan di desa dan pesantren, sedangkan beberapa tokoh yang ditampilkan dalam cerita (baik laki-laki dan perempuan), merupakan ***kyai***, santri (muridnya), lurah, pedagang, musisi profesional, penyanyi, penari, dan penduduk desa biasa. Latar dan perjumpaan yang terjadi di dalamnya menggambarkan hal yang kompleks tentang banyak aspek budaya (khususnya spiritual atau menyangkut ritual) dalam kehidupan rakyat pedesaan di Jawa (Anderson, 1998: 107).

Aspek ritual sangat penting terutama untuk mengidentifikasi silang budaya yang terjadi dalam kehidupan lintas peradaban. Ritual dalam kehidupan memiliki beragam tujuan, seperti perlindungan, pemurnian, pemulihan, kesuburan, penjamin, melestarikan kehendak leluhur (penghormatan), mengontrol sikap komunitas menurut situasi kehidupan sosial yang semuanya diarahkan pada transformasi keadaan dalam manusia atau alam (Ayu, 2016). Secara teoritis, ritual mengalami perubahan karena beragam faktor seiring berjalannya waktu. Potret identifikasi ritual yang diungkap dalam

Centhini tentunya juga mengalami perubahan. Oleh karena itu, analisis terhadap perubahan ritual dalam Centhini diperlukan untuk pelestarian ritual tersebut di masa yang akan datang.

Kata ritual berasal dari bahasa Latin, yaitu ***ritus.*** Ritual merupakan bentuk sosial yang kompleks. Cakupan definisi ritual bervariasi. Salah satunya seperti yang diungkap oleh Wuthnow yang menjelaskan bahwa ritual dianggap sebagai aspek dramatis ekspresif dari semua perilaku. Namun demikian, beberapa akademisi antropologi menjelaskan bahwa ritual merupakan "tindakan liturgi formal" (Bird 1978: 109). Beberapa ahli lainnya melakukan pendekatan yang berbeda dalam mendefinisikan ritual bergantung pada disiplin ilmu yang digunakan, baik dari perspektif antropologis, psikologis, atau fenomenologis. Edmund Leach (seperti dikutip dalam Ayu, 2016) mengkonseptualisasikan ritual dengan sangat luas dalam hal lingkungan perilaku yang didefinisikan dan dikomunikasikan secara budaya. Bagi beberapa ahli fenomenologi dan sejarawan agama, ritual adalah upaya sadar dan sukarela untuk menghadapi hal hal yang dianggap suci/mensucikan (***numinous***) maupun sakral (keramat).

Dalam kehidupan setiap hari, ritual menjadi kegiatan yang tidak bisa dilepaskan dari kehidupan individu maupun kelompok terutama terkait aspek spiritualitas. Ritual biasanya menjadi jalan seseorang maupun kelompok sosial untuk mengungkapkan perasaan dengan cara tertentu dengan sangat sederhana maupun kompleks, baik langsung maupun tidak langsung. Thomas Scheff (seperti dikutip dalam Lightstone et.al., 2006) menjelaskan bahwa ritual memungkinkan orang untuk mengakui dan mengungkapkan perasaan dengan cara menghindari hal-hal yang ekstrem. Orang menggunakan ritual untuk mengekspresikan kesedihan, ketakutan, rasa malu, dan kemarahan pada tingkat estetika yang sesuai. Ritual digunakan sebagai media katarsis atau pelepasan emosi perasaan tertekan dengan tindakan yang memungkinkan mereka yang terlibat untuk mengekspresikan perasaan mereka sendiri. Ritual juga memungkinkan orang untuk menyalurkan dan mengekspresikan

kesedihan mereka sehubungan dengan kehilangan yang telah melanda, serta harapan atau kecemasan mereka sehubungan dengan penyembuhan.

Dalam kajian antropologi, ritual khususnya terkait daur hidup manusia telah mendapatkan perhatian para ilmuwan sejak awal abad ke-20 Masehi. Arnold van Gennep mengemukakan konsep ***rites of passage*** atau ritual terkait tahapan kehidupan. Ketika seseorang memasuki tahapan-tahapan tersebut, maka ia berada pada masa transisi yang sifatnya kritis. Masa ini bisa singkat maupun mencapai beberapa bulan hingga tahun. Selama fase ini seseorang dianggap rentan karena dekat dengan dunia roh atau ghaib yang membahayakan dirinya maupun orang lain. Supaya orang tersebut tetap berada pada area aman, maka harus memenuhi syarat-syarat yang biasanya berupa tabu-tabu dan persyaratan lainnya (Forth, 2018: 1-2).

Budaya yang berkembang dalam kehidupan masyarakat Jawa memandang bahwa mereka tercipta sebagai ketetapan Tuhan, namun tidak hidup sendiri. Transfer pengetahuan terkait budaya yang mereka terima dari para pendahulu menyebabkan mereka beranggapan bahwa manusia hidup di dunia bersama dengan makhluk ciptaan Tuhan lainnya, baik yang kasat mata maupun yang tidak terlihat. Makhluk hidup tersebut dipandang memiliki representasi atau simbol tertentu. Generasi muda masyarakat Jawa saat ini secara halus menolak pemahaman tentang dewa yang mendiami suatu tempat di dunia, yang mendiami patung-patung atau bangunan-bangunan buatan manusia. Konsep Tuhan yaitu Dzat yang tidak bisa dibayangkan dan mengendalikan seluruh alam semesta yang tak terbatas (Hidayat, dkk., 2019: 453).

Pemikiran atau gagasan untuk merevitalisasi budaya Islam Jawa oleh masyarakat Jawa saat ini tidak lagi didasarkan pada okultisme atau takhayul, tetapi hampir semua berdasarkan akal sehat. Perilaku budaya Jawa dalam konteks sosial, misalnya dalam bentuk tradisi gotong-royong saat ***sadranan*** ziarah di kalangan masyarakat Jawa.

Ritual pemujaan arwah leluhur di era milenial oleh masyarakat Jawa dilakukan sebagai sarana untuk menghormati dan mengingat leluhur, bukan untuk meminta berkah atau pemujaan seperti yang dilakukan masyarakat Jawa pada zaman dahulu (Hidayat, dkk., 2019: 453). Masuknya unsur-unsur modern, khususnya dalam bidang pendidikan, mengakibatkan terjadinya pergeseran pola pikir atau ideologi yang awalnya mistisisme menjadi rasionalisme pada masyarakat Jawa kini (Jaya, 2012: 133).

Sangat menarik apabila ritual dalam Serat Centhini bisa diulas lebih dalam, sekaligus membandingkan ritual tersebut dengan yang dijumpai saat ini. Dengan demikian, analisis mengenai perubahan yang terjadi dapat digunakan sebagai pemetaan sekaligus mengemukakan premis dan rekomendasi kebijakan yang relevan terutama terkait pemajuan kebudayaan. Hal tersebut sangat penting mengingat Centhini telah memotret beragam budaya yang ada di Jawa. Ritual yang dipotret Centhini juga merefleksikan hubungan kelas dan integrasinya dalam pelaksanaan ritual (Anderson, 1998: 107). Tentu hubungan saling melengkapi antar kelas yang terdapat dalam Centhini bisa direkonstruksi dan dibandingkan dengan kondisi saat ini, sehingga mampu memecahkan permasalahan khususnya kohesivitas masyarakat saat ini.

B. Permasalahan

Beberapa permasalahan yang dipetakan untuk menganalisis lebih dalam terkait kajian ini antara lain:

a. Bagaimana konteks ruang dan waktu masyarakat Jawa yang melatarbelakangi disusunnya Serat Centhini?
b. Bagaimana ritual terkait daur hidup manusia dalam budaya Jawa yang terdapat dalam Serat Centhini?
c. Bagaimana kelestarian ritual terkait daur hidup manusia dalam Serat Centhini saat ini?
d. Bagaimana potensi pengembangan dan pemanfaatan ritual terkait daur hidup manusia dalam Serat Centhini?

C. Tujuan dan Manfaat

Setiap kajian yang dilakukan tentunya memiliki tujuan dan manfaat. Adapun tujuan dan manfaat dari kajian ini adalah sebagai berikut:

a. Tujuan

Kajian ini bertujuan untuk memetakan unsur ritual, khususnya terkait daur hidup manusia, yang termuat dalam manuskrip Serat Centhini. Melalui kajian ini diharapkan dapat menemukan nilai-nilai yang mampu membangkitkan kembali semangat pelestarian budaya yang dimiliki masyarakat Jawa terutama terkait ritus sebagai bagian dari 10 Objek Pemajuan Kebudayaan. Serat Centhini dapat diajukan untuk pencatatan Warisan Budaya Takbenda.

b. Manfaat

Manfaat kajian ini antara lain manfaat akademik dan manfaat secara umum. Manfaat secara akademik yaitu sebagai sarana diseminasi dan edukasi terkait perkembangan ritus terutama yang terdokumentasi dalam Serat Centhini. Kajian ini diharapkan mampu memicu kajian-kajian lain terkait sejarah perkembangan spiritualitas tradisional terutama di wilayah Jawa Tengah, sehingga menambah khasanah pengetahuan bermanfaat bagi dunia akademik.

D. Lingkup Kajian

Dalam sebuah kajian dibutuhkan penyusunan lingkup kajian yang digunakan untuk membatasi permasalahan yang dikaji dan merencanakan langkah-langkah yang harus dilakukan. Lingkup kajian menjadi penentu bidang-bidang penting yang akan dicakup. Secara sederhana, *scoping* atau pembatasan adalah menentukan ruang lingkup, keluasan, dan kedalaman penilaian atau penelitian (Thyer, 2013: 625). Kajian ini termasuk dalam kajian budaya yang memberikan gambaran tentang kelompok masyarakat pada daerah

geografis yang terbatas. Oleh karena itu, batasan lingkup kajian baik fokus dan lokasi ditentukan berdasarkan isi yang dimuat dalam Serat Centhini koleksi BPK Wilayah X (Unit Jayadipuran) yang terdiri dari 12 (duabelas) jilid. Fokus utama kajian ini yaitu tradisi spiritual yang diwujudkan melalui ritual daur hidup manusia pada kehidupan masyarakat Jawa yang terekam dalam naskah Serat Centhini. Sedangkan lingkup geografis sebagai lokasi kajian ditekankan di wilayah Jawa Tengah (khususnya wilayah Surakarta dan sekitarnya) dan sebagian besar Daerah Istimewa Yogyakarta. Lokasi tersebut sesuai dengan persebaran tradisi ritual yang termuat dalam Serat Centhini, yakni ritual yang ada di lingkungan keraton dan masyarakat.

E. Metode Kajian

Kajian ritual daur hidup manusia dalam Serat Centhini ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif. Sumber data utama dari kajian ini adalah Serat Centhini koleksi BPK Wilayah X (Unit Jayadipuran) yang terdiri dari 12 jilid. Koleksi tersebut sudah dialihaksarakan oleh Kamajaya (R. Karkono) dan diterbitkan oleh Penerbit Yayasan Centhini Yogyakarta pada 1989. Pembacaan Serat Centhini dilakukan oleh tim penulis dengan dibantu oleh 3 (tiga) orang filolog yang memiliki keahlian khusus dalam naskah kuno, sehingga meminimalisir distorsi makna ataupun penjelasan terkait terjemahan. Pembacaan keseluruhan naskah dilakukan untuk mengumpulkan dan menginventaris data teks mengenai berbagai ritual terkait daur hidup manusia dalam Serat Centhini. Lingkup daur hidup manusia yang dimaksud yaitu terkait kehamilan dan kelahiran; masa akil balig; pernikahan; dan kematian. Selanjutnya dilakukan *Focus Group Discussion* yang melibatkan para filolog dan pemerhati naskah kuno Jawa untuk menghimpun data yang lebih luas dan verifikasi atas pembacaan.

Studi pustaka juga dilakukan untuk menghimpun data dari sumber-sumber sekunder lainnya, baik berupa buku, artikel jurnal, dan bahan lainnya. Teknik selanjutnya berupa observasi terkait fenomena praktik ritual yang masih dilaksanakan di masyarakat.

Pengumpulan data juga dilakukan dengan cara wawancara informan. Pemilihan informan adalah orang yang benar-benar memahami dan menguasai topik kajian. Langkah berikutnya yang dapat dilakukan adalah dokumentasi, baik terhadap data primer, data sekunder, dan hal-hal lain terkait kajian ini. Selanjutnya adalah mengolah data untuk mendapatkan informasi supaya dapat dilakukan interpretasi sehingga permasalahan dapat terjawab.

Serat Centhini dipandang sebagai sistem simbol. Serat Centhini dapat dilihat sebagai media komunikasi, sedangkan isi di dalamnya adalah unsur pesan. Dalam kajian ini Serat Centhini merupakan penanda, sedangkan petanda berupa makna yang dihasilkan dari interpretasi dengan menggunakan relasi berupa tradisi dan hal lainnya yang bersumber pada artefak budaya serta hasil wawancara mendalam dengan informan yang relevan dari berbagai lokasi yang sesuai dengan teks Serat Centhini. Pendekatan metodologis yang digunakan untuk pengumpulan data dalam kajian ini selain yang telah dijabarkan yaitu melalui metode observasi baik langsung maupun tidak langsung. Metode tersebut memungkinkan peneliti menangkap peristiwa, mengamati serta berpartisipasi di lokasi secara ***real time*** (Mughovani & Seda, 2018: 7). Oleh sebab itu, fenomena yang terdapat di sekitar dan relevan dengan fokus kajian (khususnya ritual daur hidup manusia yang terdapat dalam Serat Centhini), dapat dianalisis terutama bentuk perubahan dan pergeseran makna. Selain itu, observasi juga bermanfaat untuk merumuskan premis dan memetakan rekomendasi kebijakan yang relevan. Kajian ini dilaksanakan dari bulan Februari hingga Oktober 2022 yang meliputi penyusunan proposal, kajian lapangan, penulisan, hingga pelaporan.

F. Tinjauan Pustaka

Tinjauan pustaka merupakan bentuk ulasan karya akademis, buku, dan literatur lainnya yang berkaitan dengan topik kajian, bidang kajian, dan latar belakang teoritis. Tinjauan pustaka memberikan penjelasan, ringkasan, dan evaluasi kritis dari kajian yang dilakukan.

Secara umum, tinjauan pustaka menunjukkan titik awal pengetahuan yang ada dari sebuah penelitian. Tinjauan pustaka sebagai peletak dasar dalam menyusun latar belakang, perumusan masalah, dan tujuan kajian. Dengan demikian, kesesuaian metodologis memiliki relevansi yang kuat melalui dukungan kajian-kajian sebelumnya. Tinjauan pustaka juga dilakukan untuk membentuk kerangka kerja konseptual atau untuk menemukan zona yang relevan terutama terkait studi literatur (Mahrool, 2020: 4). Terkait dengan hal tersebut, Serat Centhini tampaknya sangat menarik para ahli khususnya di bidang ilmu-ilmu humaniora. Beberapa kajian yang telah dilakukan para ahli sebelumnya yang dapat menjadi rujukan dalam kajian ini antara lain dijelaskan lebih lanjut di bawah ini.

Wiwien Widyawati Rahayu menulis artikel berjudul "***Indikator Santri Lelana*** dan Mistik Islam Kejawen dalam Serat Centhini Jilid XII" yang diterbitkan dalam Jurnal Jumantara Volume 6 Nomor 2 tahun 2015. Kajian ini melingkupi penggunaan sumber data berupa Serat Centhini Jilid XII dalam tulisan Latin yang diterbitkan Karkana Kamajaya dan Yayasan Centhini dengan tahun terbit 1986. Pendekatan yang digunakan oleh peneliti adalah struktural dan semiotik. Dari kajian ini diketahui bahwa dalam Serat Centhini terdapat muatan ***santri lelana*** dan pengetahuan mengenai tahapan-tahapan menjadi manusia Jawa (***manunggaling kawula Gusti***). Peneliti mengungkapkan bahwa Serat Centhini sarat dengan perpaduan konsep budaya Jawa dan Islam. Salah satunya dalam penggunaan bahasa Jawa dan Arab mengenai ketuhanan secara bersamaan.

Sinkretisme dalam Serat Centhini juga diulas oleh Pramulia lewat artikelnya yang berjudul "Sinkretisme dalam Serat Centhini Jilid I Karya Sri Susuhunan Pakubuwana V" dalam Jurnal Ilmiah Fonema: Jurnal Edukasi Bahasa dan Sastra Indonesia Volume 2 Nomor 2 tahun 2019. Ia menulis bahwa tradisi nyekar, nyadran, selamatan, dan ritual lainnya dilaksanakan dengan memadukan unsur Jawa dan Islam. Sinkretisme ini terlihat dari pelaksanaan ritual dengan tata cara Jawa, sedangkan doa-doa menggunakan ajaran Islam. Tokoh-tokoh

Islam dalam Serat Centhini menggunakan pendekatan kultural dalam menyebarkan agama Islam supaya dapat diterima oleh masyarakat Jawa yang sebelumnya telah menganut berbagai unsur animisme, dinamisme, Hindu, dan Buddha.

Beberapa ahli telah mengulas mengenai kuliner Serat Centhini meskipun tidak secara langsung mengkhususkan pada bahasan kuliner dalam ritual. Timbul Haryono menulis artikel dengan tajuk "Serat Centhini sebagai Sumber Informasi Jenis Makanan Tradisional Masa Lampau" dalam Jurnal Humaniora Nomor 8 edisi Juni-Agustus 1998. Di dalam artikel ini dijelaskan mengenai kuliner yang disajikan dalam konteks ritual, khususnya kenduri dan sesaji. Pustaka lainnya terkait kuliner ini pernah diterbitkan oleh Balai Pelestarian Nilai Budaya DIY pada tahun 2014 dengan judul "Kuliner dalam Serat Centhini". Tim Penulis yang terdiri dari Wahjudi Pantja Sunjata, Sumarno, dan Titi Mumfangati ini memaparkan mengenai penyajian kuliner pada waktu pagi, siang, dan malam pada saat berlangsungnya upacara ritual.

Dalam bidang kebijakan, khususnya pendidikan karakter, kajian terhadap nilai-nilai moral dalam Serat Centhini pernah dikaji oleh Sutrisna Wibawa tahun 2013. Hasil kajiannya dipublikasikan dengan judul ***Moral Philosophy in Serat Centhini: its contribution for character education in Indonesia*** dalam Asian Journal of Social Sciences and Humanities Volume 4 Nomor 2. Kajian ini menggunakan pendekatan hermeneutik dan heuristik. Filosofi Serat Centhini berdasar pada filosofi Jawa yang berlandaskan pada kesempurnaan hidup. Nilai moral yang terkandung di dalamnya antara lain keberanian, kerendahan hati, tanggung jawab, keadilan, kejujuran, dan hati nurani pada manusia Jawa. Terkhusus kaitannya dengan kebijakan, penulis menjelaskan bahwa fisafat morah Seh Amongraga dalam Serat Centhini memberikan manfaat nyata dalam pengayaan nilai-nilai pembentuk karakter pendidikan pada institusi di bawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

G. Kerangka Pemikiran

Mikkelsen (2005) menjelaskan bahwa dalam suatu kajian dibutuhkan kerangka pemikiran yang digunakan sebagai acuan atau landasan berpikir untuk menghubungkan antarvariabel atau unsur-unsur secara logis. Kerangka pemikiran dalam kajian menjadi alat dalam memperkuat desain, implementasi, dan evaluasi dari kajian yang dilakukan. Kerangka ini berfungsi untuk merumuskan alur pemikiran, menetapkan indikator kajian, mengalokasikan tanggung jawab yang dibebankan setiap peneliti dan sebagai sarana komunikasi secara efektif. Mengutip tulisan Heddy Shri Ahimsa-Putra (2009) yang memaparkan bahwa para ilmuwan sosial budaya telah mendefinisikan konsep "paradigma" yang maknanya hampir sama, yakni kerangka teoritis (***theoretical framework***), kerangka konseptual (***conceptual framework***), kerangka pemikiran (***frame of thinking***), orientasi teoritis (***theoretical orientation***), sudut pandang (***perspective***), atau pendekatan (***approach***). Ia mendefinisikan paradigma sebagai "***seperangkat konsep yang berhubungan satu sama lain secara logis membentuk sebuah kerangka pemikiran yang berfungsi untuk memahami, menafsirkan dan menjelaskan kenyataan dan/ atau masalah yang dihadapi***."

Dalam mengkaji salah satu unsur kebudayaan Jawa, yakni mengenai aspek ritual khususnya daur hidup manusia dalam Serat Centhini, dibutuhkan landasan teoretis yang mampu menghubungkan antarvariabel. Hubungan fungsional antara satu elemen dengan elemen yang menjadi fokus dalam kajian ini meliputi bahasa, pengetahuan, dan religi. Bahasa merupakan simbol yang paling fundamental dalam kehidupan manusia sebagai makhluk budaya. Bahasa digunakan dalam interaksi sosial sehingga terjadi relasi sosial. Relasi sosial inilah yang membangun adanya kehidupan sosial sehingga muncullah kebudayaan. Dalam kajian ini, Serat Centhini merupakan produk atau karya sastra yang tercipta dari adanya kehidupan sosial masyarakat Jawa pada suatu masa.

Serat Centhini dapat dilihat sebagai kebudayaan yang berwujud material yang di dalamnya memuat pengetahuan dan nilai-nilai. Masyarakat Jawa juga menyebut Serat Centhini sebagai ensiklopedi kebudayaan Jawa. Luasnya pengetahuan yang termuat di dalamnya melingkupi beragam pengetahuan, antara lain tentang sifat manusia, alam, sejarah, geografi, kuliner, falsafah, agama, sulap, etika, legenda, dan ritual. Dalam kajian ini, pengetahuan dan nilai-nilai yang diangkat adalah terkait ritual, khususnya daur hidup manusia. Keterhubungan beragam unsur lokal dan khususnya dengan ajaran Islam dalam budaya Jawa, termasuk dalam manuskrip. Dari aspek bahasa dapat dilihat bahwa kosakata dari bahasa Arab banyak diserap dan digunakan dalam Serat Centhini.

Tradisi yang dilakukan oleh masyarakat Jawa secara umum diulas oleh Clifford Geertz (1976) berangkat dari tesis Weber tentang argumentasi tokoh agama dan orang-orang terpelajar terutama di Jawa. Mereka membuat dikotomi "tradisi besar" di wilayah pusat pemerintahan/kebudayaan (kraton) dan "tradisi kecil" di wilayah perdesaan dan sekitarnya. Geertz banyak merangkum memori kolektif tentang "tradisi kecil" dari masyarakat umum di perdesaan. Geertz melihat keragaman ide dalam satu masyarakat. Dalam hal ini, Geertz meletakkan dasar untuk studi antropologi selanjutnya tentang praktik sehari-hari Islam, Buddha, Hindu, dan agama besar lainnya. Geertz mengkategorikan tiga "aliran" Islam pada masyarakat Jawa yang berdasar pada konteks kelembagaan yang berbeda, yakni ***abangan*** yang mengacu pada sistem keagamaan desa sebagai integrasi antara animisme, Hindu-Buddha, dan Islam; ***santri*** terkait pada aspek dagang dan pembaharuan pendidikan; dan ***priyayi*** yang merujuk pada kelas aristrokrat dengan penekanan kepada ajaran Hindu-Buddha. Meskipun karya Geertz tersebut dikritik karena tidak menekankan bahwa kelompok masyarakat pada ketiga aliran itu adalah muslim, analisisnya mampu menangkap keragaman cara pria dan wanita Jawa berbicara tentang agama dan masyarakat, bahkan dalam skala besar mampu menggambarkan konektivitas lembaga-lembaga politik, ekonomi, dan agama.

Pendekatan Geertz sangat berpengaruh dalam antropologi agama meskipun banyak pula kritikan terhadapnya. Saat ini banyak antropolog menafsirkan dan menyusun kembali teks dan gagasan tradisi keagamaan dalam masyarakat dengan pedekatan tersebut daripada melalui observasi dengan objek penduduk desa dan pemuka agama atau "perantara budaya". Dalam studi tersebut, para antropolog menempatkan perubahan-perubahan skala besar di kota-kota dan desa-desa dengan orang-orang tertentu (Bowen, 2015: 30). Hal yang hampir sama tentu saja bisa didapatkan dari beragam ritual yang dimuat dalam Serat Centhini.

Geertz memandang budaya secara semiotik. Kajian mengenai budaya sama halnya dengan mengkaji segala makna yang dimiliki secara komunal. Kebudayaan dapat dipahami sebagai "suatu kumpulan teks". Semiotik dipakai untuk mengeksplorasi keterkaitan antara makna dan signifikansi sosial politisnya. Analisisnya tidak hanya pada sisi linguistik, tetapi juga pada aspek budaya lainnya. Menafsirkan suatu fenomena budaya sama halnya melakukan deskripsi mendalam (*thick description*) dengan sangat memperhatikan konteks kehidupan sosial (Keesing, 1997: 11).

Selain pendekatan antropologis, kajian ini juga memerlukan pendekatan ilmu administrasi publik, terutama berkaitan dengan kebijakan. studi kebijakan sendiri berbeda dengan studi politik pada umumnya. Kebijakan bersifat sarat akan nilai sehingga normatif. Studi kebijakan melibatkan peran nilai premis-premis yang penting dan tidak dapat diabaikan dalam pilihan. Premis-premis nilai yang menjadi sumber rumusan kebijakan harus kuat dan merupakan hal prioritas yang harus ditangani secara bersama. Premis tersebut bersifat preskriptif, dengan benar-benar merekomendasikan program dan kebijakan tertentu atas pogram dan kebijakan lain. Hasil yang diharapkan melalui pendekatan studi kebijakan, tentunya yang utama yaitu memberikan rekomendasi yang relevan tentang kebijakan (Goodin, 2015: 7).

Pada dasarnya studi kebijakan merupakan bentuk "persuasi" dengan intervensi normatif melalui rencana aksi. Salah satu tantangan terbesar dalam studi kebijakan yaitu penggunaan bahasa oleh analis

kebijakan yang masuk akal. Perumus rekomendasi kebijakan harus tahu siapa yang diajak berbicara ketika melaporkan temuan di lapangan. Perumus kebijakan menggunakan bahasa yang dipahami ilmuwan politik lain. Hal ini disebabkan dunia ilmiah ilmu politik mempunyai sifat rekursif, tugasnya yaitu mengkomunikasikan dan meyakinkan para profesional dengan istilah-istilah yang masuk akal. Temuan-temuan dan argumen dari ilmu administrasi publik (praktis) biasanya bisa dituangkan ke dalam rencana aksi atau *policy brief* (Goodin, 2015: 7).

H. Sistematika Penulisan

Adapun sistematika penulisan hasil kajian ini disusun sebagai berikut.

BAB I Pendahuluan

A. Latar Belakang
B. Permasalahan
C. Tujuan dan Manfaat
D. Lingkup Kajian
E. Metode Kajian
F. Tinjauan Pustaka
G. Kerangka Pemikiran
H. Sistematika Penulisan

BAB II Konteks Ruang dan Waktu Serat Centhini

A. Serat Centhini sebagai Karya Budaya
B. Kehidupan Sosial dan Budaya Masyarakat Jawa Abad XVIII

BAB III Ritual Daur Hidup Manusia dalam Serat Centhini

A. Kehamilan dan Kelahiran
B. Masa Akil Balig
C. Pernikahan
D. Kematian

BAB IV Kelestarian Ritual Daur Hidup Manusia dalam Serat Centhini

A. Ritual Daur Hidup Manusia Jawa dalam Catatan Sejarah
B. Perubahan dan Perkembangan Ritual Daur Hidup Manusia dalam Serat Centhini

BAB V Penutup

A. Kesimpulan
B. Rekomendasi

BAB II

Konteks Ruang dan Waktu Serat Centhini

A. Serat Centhini sebagai Karya Budaya

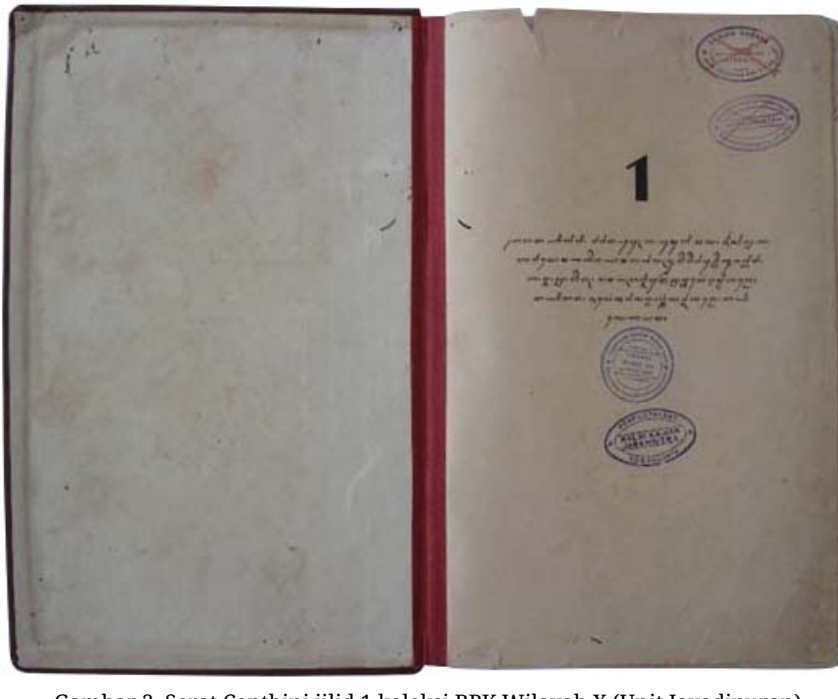
Naskah maupun manuskrip merupakan suatu bentuk kekayaan budaya yang berisi tulisan tentang berbagai informasi, pemikiran/gagasan, pengetahuan, sejarah, adat istiadat, dan perilaku masyarakat di masa lalu. Sebagai produk tradisi yang tercipta dari proses sangat panjang, naskah maupun manuskrip banyak mengandung nilai yang sangat berharga bagi masyarakat pada masanya. Sebagai salah satu unsur budaya daerah, naskah mengandung potensi kearifan lokal yang terus dilestarikan hingga saat ini. Hal tersebut mengindikasikan bahwa kearifan lokal merupakan hasil pengalaman masyarakat tertentu yang belum tentu dialami oleh masyarakat lainnya. Nilai-nilai tersebut melekat kuat pada masyarakat tertentu serta telah melalui waktu yang lama, Bagi orang Jawa, keadaan alam semesta kecil (*jagad cilik* atau mikrokosmos) selalu berkaitan dan tidak dapat dilepaskan dengan pengaruh alam semesta besar (*jagad gedhe* atau makrokosmos). Kondisi yang terjadi di dunia secara serta merta berpengaruh pada mental orang Jawa. Oleh karena itu, masyarakat Jawa selalu berusaha mempelajari dan memahami tanda-tanda

zaman melalui tanda-tanda yang terjadi di alam semesta. Situasi yang terjadi di alam semesta dapat berdampak positif atau negatif bagi kehidupan manusia. Jika keadaan alam semesta diketahui berdampak negatif terhadap kehidupan manusia, maka manusia berusaha untuk mengantisipasinya agar terhindar dari bahaya dan bencana (Wibowo, dkk., 2020: 518).

Beragam naskah atau manuskrip yang menggambarkan tentang kehidupan spiritualitas masyarakat Jawa banyak tercipta dari Kerajaan Jawa, khususnya Mataram Islam. Namun demikian, seiring dengan banyaknya konflik, peperangan serta perpindahan kerajaan, banyak manuskrip yang rusak dan hilang. Para raja juga berusaha menyelamatkan pengetahuan tersebut salah satunya dengan menulis kembali manuskrip sebagai karya sastra. Salah satu manuskrip tertua yang memuat tentang beragam pengetahuan di Jawa yaitu Serat Centhini (terutama Centhini Kadipaten). Serat tersebut ditulis ulang tahun 1818. Banyak cerita harus dipahami terutama berkaitan dengan konteks Sinkretisme Jawa, di mana kepercayaan asli masyarakat Jawa, Hindu, Buddha, dan Islam telah membentuk banyak lapisan dalam budaya masyarakat Jawa (Pringgoharjono, 2013: 9).

Serat Centhini merupakan himpunan beragam petuah, tradisi, warisan budaya dan pedoman yang berlaku bagi masyarakat di Pulau Jawa. Serat tersebut memuat beragam mekanisme/pedoman, kebiasaan dan adat istiadat Jawa, dan bahkan bercerita tentang kehidupan manusia sejak lahir hingga meninggal dunia (Setiadi, dkk., 2001). Pengantar Serat Centhini (Kadipaten) Jilid I, yang telah dialih aksara oleh Karkono, dijelaskan bahwa penulisan cerita dimulai pada tahun 1814 atas perintah Pangeran AA Mangkunegoro III, yang kemudian menjadi Sunan Paku Buwono V. R. M. Arya Sumahatmaka yang memberikan angka tahun 1826 sebagai tahun permulaan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Serat Centhini memang ditulis pada awal abad ke-19 (Santoso, 2007: 26).

Gambar 1. Serat Centhini jilid 1 koleksi BPK Wilayah X (Unit Jayadipuran)
(Sumber: Dokumentasi Penulis)



Gambar 2. Serat Centhini jilid 1 koleksi BPK Wilayah X (Unit Jayadipuran)
(Sumber: Dokumentasi Penulis)

Serat Centhini versi awal abad ke-19 dari Surakarta (1814), memiliki cerita-cerita pengembaraan spiritual abad ketujuh belas yang disusun dalam bentuk syair metrik-melodi (tembang). Serat Centhini telah diklasifikasikan dalam sastra Jawa sebagai genre 'roman santri gelandangan' yang isinya dapat dikomparasikan dengan teks ensiklopedi ataupun buku buku yang ditulis orang Eropa saat mengeksplorasi Jawa abad XIX. Fragmen cerita terkait perjalanan dan bersenang-senang silih berganti dengan dibumbui penyajian pengetahuan yang luas oleh tokoh cendekia. Penyajian pengetahuan dalam Serat Centhini mengikuti perjalanan berliku dan percakapan dari karakter utama. Jalan yang membawa mereka pada ritual dan agama serta perjalanan geografis dan ensiklopedis melintasi pulau Jawa pada saat budaya dan identitas Jawa terancam.

Bosnak & Koot (2021) menjelaskan bahwa Purwalelana dalam perjalanannya, sering mengikuti langkah tokoh-tokoh utama Serat Centhini, para leluhur pengelana, dan saat melakukan perjalanan tersebut, ia banyak merujuk dari teks aslinya. Rujukan tersebut sebagai bentuk kiasan intertekstual, figur retoris yang digunakan oleh pujangga untuk memberikan otoritas pada naskahnya sendiri dengan menempatkannya dalam tradisi sastra yang ada. Pembaca sekaligus cendekia yang mendalami naskah pada abad kesembilan belas diingatkan Serat Centhini dengan membaca bagian-bagian tersebut. Terlepas dari ketertarikannya pada para tokoh di naskah tersebut, narator Purwalelana tidak memiliki banyak kesamaan dengan mereka. Pendekatannya terhadap perjalanan adalah pragmatis, sedangkan karakter Serat Centhini didorong oleh motivasi spiritual. Santoso (2007) menuliskan jika melihat pada substansi narasi yang ada di dalam Serat Centhini, maka dapat dijelaskan bahwa cerita Centhini sudah ada jauh sebelum naskah tersebut dibuat. Contohnya dalam Serat Cabolek, karya lain Yosodipuro I, sudah disebutkan kisah kematian Seh Amongrogo karena tenggelam di Teluk Tunjungbang. Apalagi naskah Suluk Seh Amongrogo yang dikaitkan dengan Rangga Sutrasna (26).

Penyusunan Serat Centini atau Kidung Tembangraras sendiri selesai pada masa pemerintahan PB V (terjadi pada periode kebangkitan aksara Jawa modern 1757–1881 M). Setelah berakhirnya Kerajaan Kartasura (1680-1744), terjadi perpecahan yang membagi kerajaan Mataram Islam menjadi tiga bagian antara lain Kerajaan Kasunanan Surakarta, Kasultanan Yogyakarta, dan Kadipaten Mangkunegaran. Kekuasaan kerajaan-kerajaan tersebut berada di bawah penguasaan Belanda yang berarti bahwa kerajaan-kerajaan hanya berkonsentrasi pada urusan ekonomi, sastra, dan seni budaya. Kerajaan-kerajaan tersebut menentang dominasi Belanda dengan menggunakan politik simbolik yang dipimpin oleh para pujangga sastra kerajaan.

Pada abad ke-19 Masehi, sastra Jawa mengalami perkembangan pesat di Kasunanan Surakarta, ditandai dengan munculnya pujangga Raden Ngabei Ranggawarsita. Drewes menganggap periode 1757–1873 sebagai periode kebangkitan aksara Jawa modern. Sejumlah besar karya sastra ditulis pada periode tersebut. Salah satu karya sastra yang paling terkenal adalah Serat Centhini yang terdiri dari terdiri dari 722 Canto, 31.837 bait puisi, dan 3.467 halaman teks dan terbagi dalam 12 jilid. Manuskrip kuno tersebut tergolong dalam manuskrip terpanjang di dunia, bahkan hingga saat ini (Widodo & Purwantoro, 2019: 449-458).

Pemerintahan Susuhunan Pakubuwana V di Surakarta (1820-1823) menyaksikan lonjakan penulisan dan penyalinan naskah-naskah Jawa. Hebatnya, lebih dari 121 manuskrip dihasilkan oleh Yayasan Tepas Kapujanggan. Situasi yang sama juga terjadi di Kesultanan Yogyakarta. Ratusan manuskrip Jawa kuno diproduksi dan menjadi bagian dari koleksi Perpustakaan Keraton, Kawedanan Ageng Punakawan “Widya Budaya”. Koleksi manuskrip ini terus bertambah baik jumlah maupun genre. Salah satu koleksi yang paling terkenal adalah Serat Centhini yang merupakan salah satu koleksi utama Perpustakaan Reksa Pustaka Kadipaten Mangkunegaran Surakarta(Widodo & Purwantoro, 2019: 449-458).

Gambar 3. Serat Centhini koleksi Perpustakaan Rekso Pustoko Puro Mangkunegaran
(Sumber: Dokumentasi Penulis)

Karel Steenbrink (1999) menuliskan bahwa Serat Centhini menjadi sebuah karya yang paling mengesankan dalam sastra Jawa abad XIX, mengingat para pujangga (penyair) yang menulis serat tersebut bekerja di bawah pengawasan Sunan Pakubuwana V (memerintah 1820-1823) secara langsung. Serat tersebut menjadi pembuktian Sunan Pakubuwana V kepada ayahnya bahwa ia tidak lagi sembrono seperti dulu, tetapi ia menjadi seorang sastrawan yang serius dengan pendidikan yang mumpuni. Para penulis Centhini menggunakan struktur, seperti halnya karya prosa tradisional Jawa lainnya, bersama dengan sebagian besar tema materi pokok seputar seorang pria religius yang mengembara, melakukan perjalanan dari satu tempat ke tempat lain untuk mencari adik laki-laki. Karya-karya prosa tradisional Jawa biasanya ditandai dengan tokoh utama menyandang nama tertentu yang berarti hakiki. Cerita dalam Serat Centhini, kakak laki-laki bernama Jayengresmi, yang berarti ‘pria idaman’, sedang mencari saudaranya bernama Jayengsari atau ‘pria

sempurna'. Steinkraus (2004) menjelaskan bahwa beberapa literasi juga menyebut bahwa Serat Centhini ditulis oleh Rangga Sutrasna dalam bahasa Jawa pada masa pemerintahan Raja Surakarta Pakubuwono V.

Dalam artikelnya, Karel Steenbrink (1999) menuliskan Serat Centhini membahas banyak hal dan isinya benar-benar ensiklopedis. Berbagai fragmen cerita biasanya dimulai dengan deskripsi lanskap. Cerita pengembaraan tokoh protagonis benar benar digambarkan secara indah dan sulit bagi orang awam untuk membuatnya. Tokoh protagonis ketika mengembara melihat sebuah desa kecil, atau tempat tinggal seorang santri maupun seorang pemuka agama dari kejauhan, yang hidup dengan cara yang kurang lebih mirip dengan pertapa zaman pra-Islam. Beberapa fragmen pengembaraan tokoh protagonis biasanya menuju ke tempat kompleks santri, dibumbui dengan kisah roman hingga akhirnya dekat dengan para pembesar di wilayah tersebut. Selepas shalat magrib tokoh protagonis dengan pembesar wilayah tersebut memulai berdiskusi. Obrolan mereka bertema mistik, seperti sifat-sifat Tuhan, nama-nama-Nya, dan umat-Nya. Selain itu, obrolan tentang sihir, ramalan, hubungan seksual, dan bahkan teka-teki menjadi bahan obrolan selama menghabiskan waktu di malam hari. Sisa malam yang singkat digunakan untuk beristirahat sebelum tokoh protagonis berangkat dan melakukan perjalanan menuju perhentian berikutnya.

Terkait ajaran mistik dalam Serat Centhini, masih banyak pembahasan yang harus digali secara mendalam oleh para filolog untuk dapat memahami isi naskah. Para ulama dan pemuka agama Islam memiliki peran penting dalam beberapa fragmen cerita dalam Serat Centhini. Pada bagian akhircerita, Jayengresmi tokoh protagonis yang juga seorang ulama dalam Serat Chentini dihukum mati atas perintah Sultan Agung sebagai penguasa Jawa. Ia dilemparkan ke Laut Selatan hingga mencapai *angraga sukma*.

Setelah mendengar tentang persidangan dan hukumannya, Sultan Agung meredakan konflik dengan menyatakan bahwa Jayengresmi adalah orang saleh yang ingin mencapai kesempurnaan dalam hidup ini. Namun demikian, hanya raja yang berhak mengejar

cita-cita seperti itu di dunia ini. Jayengresmi merupakan keturunan penguasa Giri Kedaton di Gresik, sebuah kota yang dimasukkan Sultan Agung ke dalam Kerajaan Mataram pada tahun 1625. Oleh karena itu, kutukan Jayengresmi menjadi konsekuensi sebagai perwujudan menentang kekuasaan Sultan Agung. Hukuman mati bagi dirinya membuat Jayengresmi membenci penerapan hukum Islam, syariah, dan penekanan aspek mistik Islam.

Karel Steenbrink (1999) menjelaskan syair Serat Centhini berisi puisi pendek, yang dikenal sebagai suluk. Sebagian besar merupakan bentuk diskusi antara guru (mistis dan spiritual) dengan muridnya, baik laki-laki atau perempuan. Jika muridnya perempuan, biasanya menjadi istri gurunya. Salah satu suluk yang mencerminkan pertentangan antara Islam puritan dengan mistisisme yaitu Suluk Abesi. Banyak versi terkait suluk macam tersebut, baik dalam teks Serat Centhini maupun dalam kumpulan suluk lainnya.

Behrend berpendapat bahwa setidaknya terdapat sebanyak sembilan puluh delapan varian manuskrip (berbentuk prosa) terkait Centhini. Sekitar delapan versi utama, saat ini dapat ditemukan di beberapa koleksi perpustakaan publik di Indonesia dan Belanda. Versi tertua berasal dari manuskrip Cirebon tahun 1616. Versi Centhini terlengkap menjadi sebuah karya kolosal yang terdiri kurang lebih 250 juta baris, selesai ditulis pada tahun 1814. Sang pangeran (yang kemudian menjadi Pakubuwana V) mengirim utusan ke seluruh Jawa dan Madura untuk mengumpulkan segala bentuk pengetahuan Jawa untuk dimasukkan dalam Serat Centhini (Anderson, 1998: 105).

Adapun secara umum, penulisan Serat Centhini memiliki beberapa versi antara lain dimulai dari Centhini Mandra Setha yang muncul pada awal abad XVI. Dapat dikatakan jika Centhini Mandra Setha merupakan Centhini yang pertama kali. Selain itu terdapat Centhini Jolalen (disebut juga Ja lalen), yang ditulis oleh pujangga bernama Ranggasutrasna. Centhini tersebut merupakan petikan catatan perjalanan ke beberapa wilayah di Jawa Timur. Kata ***ja lalen*** (jangan lupa) pada Serat Centhini tersebut merupakan bentuk peringatan agar para pembaca jangan sampai melupakan isi Serat

Centhini (*aja lali isine Serat Centhini*) (Bratasiswara, 2000: 164). Serat Centhini selanjutnya yaitu Centhini Cirebonan dan Pesisir Wetan. Serat Centhini tersebut merupakan beberapa fragmen dalam Serat Centhini yang ditulis pada tahun 1616.

Selanjutnya yaitu Centhini Kadipaten yang kemudian menjadi Centhini yang banyak dirujuk saat ini. Centhini tersebut ditulis berdasarkan prakarsa KGPAA Hamengkunagara III (Sunan Pakubuwana IV) yang dibantu oleh R.Ng. Ranggasutrasna, R.T. Sastranagara, R. Ng. Sastradipura serta oleh Pangeran Junggut Mandurareja, Kiai Kasan Besari dan Kiai Mohammad Minhad. Naskah tersebut merujuk *candra sengkala kolofon Paksi Suci Sabda Ji* atau 1742 Jawa (1814 M). Karya sastra yang ditulis pada periode Pakubuwana IV tersebut terdiri dari 12 jilid (Pratama & Thohir, 2021). Versi lainnya yaitu Centhini Pisungsung yang ditulis untuk dihadiahkan kepada Raja Willem III. Pada waktu itu Sri Sunan Paku Buwana VII Surakarta melawat ke Negeri Belanda dan menghadiahkan Serat Centhini tersebut tahun 1846. Centhini Pisungsung tidak mencakup secara holistik Centhini Kadipaten yang memiliki 12 jilid. Centhini Pisungsung hanya menyadur jilid 5 hingga jilid 9 Centhini Kadipaten (Kamajaya, 1988: 28).

Terlepas dari banyaknya versi, Karel Steenbrink (1999) menjelaskan Centhini ditulis seolah olah Jawa dalam keadaaan merdeka. Karakteristik Serat Centhini yang ditulis dalam bahasa Jawa yang sangat halus dan rumit, menghadirkan gambaran menyeluruh tentang masyarakat Jawa yang dianggap ideal. Keberadaan orang-orang Eropa tidak pernah disebutkan dalam serat tersebut, meskipun pada periode penyusunan Serat Centhini, kolonialisme Belanda telah mendominasi kehidupan ekonomi dan politik daerah tersebut.

Selain itu, terdapat beberapa tingkatan spiritual kedekatan manusia dengan Tuhan yang terdapat dalam serat Centhini. Salah satunya dalam fragmen Cabolek, Yasadipura cenderung menunjukkan kesejajaran diri dengan para ulama yang menganggap syariah sebagai pedoman formal bagi kehidupan keagamaan di Jawa dan di luar Jawa. Yasadipura mendorong kehidupan lahiriah

yang menekankan syariah, tetapi untuk kehidupan spiritual, dia merekomendasikan agar setiap orang Jawa yang mencari kehidupan harus memiliki prinsip seperti halnya ajaran cerita Dewa Ruci. Hal ini yang menjelaskan mengapa kisah Dewa Ruci lebih ditonjolkan dalam Kitab Cabolék. Sikap Yasadipura terhadap norma syariah harus dipahami dalam konteks tradisi sinkretis Jawa. Bagi Yasadipura, syariat hanyalah sebuah wadah yang merupakan bagian luar sistem kepercayaannya dan bukan esensinya. Mengubah wadah tersebut dengan mengaku sebagai seorang muslim dari sudut pandang tradisional Jawa sebenarnya tidak ada hambatan asalkan yang bersangkutan tetap mempertahankan kepercayaannya pada 'pamor' Jawa.

Tingkatan spiritualitas lainnya yaitu *Manunggaling Kawula Gusti* (persatuan antara hamba dan Tuhan) seperti yang diajarkan dalam Kisah Dewa Ruci. Penerimaan syariat sebagai wadah dan kandungan ilmu esoterik dapat diartikan sebagai upaya Yasidipura I terkait empat tahapan dalam mistik Islam, dengan menggantikan ajaran Jawa tentang kesempurnaan hidup sebagaimana ditemukan dalam cerita Dewa Ruci untuk mencapai makrifat. Dengan kata lain, Yasadipura, menyelaraskan diri dengan legalisme Islam, yang merupakan realitas yang harus dipertimbangkan oleh Keraton, diharapkan dapat melestarikan identitas budaya Jawa. Sebagai penyair istana, Yasadipura sangat menyadari kemunduran kekuasaan Kerajaan Surakarta. Akibatnya, penegasan kembali tradisi budaya Jawa menjadi perhatian utamanya, meskipun ia harus memperhitungkan pengaruh Islam yang berkembang di luar istana.

Serat Centhini sebagai naskah mistik (sastra suluk) sebenarnya erat kaitannya dengan ajaran Islam, khususnya terminologi sufi alih-alih berangkat dari terminologi Hindu. Jalan utama menuju penyatuan dengan ajaran Tuhan adalah dengan mengamalkan dua jenis doa yaitu doa ritual salat terutama memiliki fungsi untuk kesucian diri dan doa yang terus berulang (zikir). Zikir berkaitan erat dengan irama pernafasan. Terkait hal tersebut, Serat Centhini menggunakan istilah tahapan yang begitu umum dalam tasawuf. Hal tersebut yang mempengaruhi penulis Jawa melalui perantara

pemikiran mistik dari Sumatra Utara. Serat Centhini menyebutkan empat tahapan antara lain *syariah* (untuk memenuhi hukum agama), *tarekat* (jalan mistik), *haqiqa/*hakikat (tahap kesempurnaan), dan *ma'rifah* (kesempurnaan mutlak).

Tahapan tersebut terdapat dalam syair terkait latihan zikir. Serat Centhini mengajarkan bahwa hakikat batin manusia identik dengan Tuhan terutama terkait realitas terdalam dari *ngèlmu* (ajaran tentang pemikiran dan kebijaksanaan). Esensi batin tersebut merujuk pada atman, yang mewakili hubungan dengan agama Hindu (terdiri dari doktrin kesamaan esensial antara Yang Mutlak dan manusia) (Geels, 1996: 49). Terlepas dari pemikiran dan peristiwa yang mewarnai kehidupan masyarakat Jawa setelah Serat Centhini dibuat, serat tersebut memiliki syair yang indah. Seperti pada umumnya manuskrip/serat Jawa, Centhini juga memiliki tembang yang sebagian besar menggambarkan tentang siklus kehidupan.

Tabel 1. Fase dalam Tembang Macapat Serat Jawa

Tembang	Siklus kehidupan
Asmarandana	Lahir dari kesadaran batin
Pangkur	Fase mengurangi segala sesuatu yang duniawi
Sinom	Fase pendalaman batin
Dhandhanggula	Fase penyatuan cinta
Mijil	Fase awal untuk melakukan tugas
Pucung	Fase pembebasan batin dari hal-hal duniawi
Durma	Fase konflik batin
Kinanthi	Manunggaling Kawula Gusti
Gambuh	Manunggaling Gusti Kawula
Megatruh	Fase pemisahan jiwa dan keterikatan

Sumber: Saddhono, K., Ardianto, D. T., Sudasna, K., Saidon, H. J. B., Chinda, K., & Azizan, A. T. (2020).

Fragmen pengembaraan spiritual pertama berkaitan dengan perjalanan Jayengresmi dari Giri ke Karang. Perjalanan tersebut mengisahkan runtuhnya Majapahit; perjalanan melewati Hutan Lodhaya; Kyai Ageng Selo; perjalanan melewati Gunung Cereme dan

pertemuan dengan Wasi Singgungkoro; perjalanan ke Gunung Gede dan pertemuan dengan Ki Ajar Sugandha; dan perjalanan ke Gunung Karang. Selanjutnya perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti dari Giri menuju Pekalongan hingga ke Sukoyoso berisi tentang pertemuan dengan Ki Ajar Satmoko dan perjalanan di Gunung Semeru. Selain itu, perjumpaan dengan Seh Wahdiyat dan perjalanan di Gunung Argopuro; kisah tentang buku Kadis Markum Baslam di Gunung Raung; perjalanan di Banyuwangi dan Pegunungan Ijen; pertemuan dengan Ki Hartati (pedagang dari Pekalongan) di pelabuhan Ragajampi; perjalanan ke Pekalongan; ke Candi Dieng dan berakhir di Sukoyoso (Pringgoharjono, 2013: 10-11).

Fragmen selanjutnya yaitu Perjalanan Mas Cabolang dari Sukoyoso, ke Wonosobo kembali ke Sukoyoso. Mas Cebolang bertemu dengan Ki Naradi dalam perjalanan tersebut di wilayah Cilacap melalui Sungai Serayu. Cerita dilanjutkan dengan fragmen menemukan bunga wijayakusuma di Pulau Nusa Kambangan. Selain itu, penamaan Sungai Progo sebagai sungai yang berhulu pada Gunung Sindoro, kolam Bedoyo di dekat Gunung Sumbing, dan teka teki di Tidar. Perjalanan dilanjutkan dengan menemui masyarakat di sekitar Candi Borobudur dan Mendut, kemudian ke Kerajaan Mataram Islam, dilanjutkan dengan perjumpaan Ki Ajar Sutikno, kunjungan ke Candi Prambanan, menyusuri beberapa wilayah (sekitar Klaten, Surakarta, dan lain-lain). Dilanjutkan fragmen lainnya hingga jilid ke XII (Pringgoharjono, 2013: 10-11).

Gambar 4. Peta perjalanan pengembaraan para tokoh dalam Serat Centhini
(Sumber: Pringgoharjono, 2013)

Secara visual, perjalanan para tokoh dapat digambarkan pada gambar peta di atas supaya lebih mudah untuk dipahami. Perjalanan Jayengresmi digambarkan pada jalur berwarna ungu, sedangkan

rute perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti diperlihatkan jalur berwarna biru. Jalur yang berwarna hijau menggambarkan perjalan Mas Cabolang.

Serat Centhini merupakan teks mistik, yang ditulis untuk menggambarkan potret kehidupan masyarakat Jawa yang bertujuan untuk mencapai "Kesempurnaan Hidup" dari prespektif elit Jawa sendiri. Aspek spiritualitas mencari jalan bersatunya antara hamba dan Tuhan menjadi pengetahuan esoteris disajikan dalam bentuk dialog antara Amongraga (digabung) dengan tiga tokoh populer lainnya. Versi yang diterbitkan dari teks awal abad kesembilan belas ini merupakan bentuk penulisan ulang dan modifikasi dari manuskrip-manuskrip sebelumnya. Seperti halnya para penulis Serat Cabolèk, para penulis Centhini mencerminkan keinginan untuk mencapai konsolidasi antara lslam ortodoks dan mistisisme Jawa (Geels, 1996: 55). Penulisan Serat Centhini juga sebagai refleksi dari keinginan raja dan para pujangga untuk melestarikan budaya Jawa di masa lampau. Seperti halnya bentuk ensiklopedia lainnya, yaitu Serat Jatiswara, Serat Centhini menghimpun segala macam ilmu pengetahuan dan kebudayaan Jawa, agar tidak punah dan dapat lestari sepanjang waktu. Para penulis Serat Centhini ingin mengumpulkan dan melestarikan semua ilmu yang masih ada di Pulau Jawa. Mereka bersaing dengan Thomas Raffles yang juga melakukan inventarisasi budaya (melalui *History of Java*) yang berkembang di wilayah Jawa (Florida, 1995).

Konteks sejarah penyusunan Centhini Agung atau Centhini Kadipaten secara fundamental berkaitan dengan pergolakan politik besar yang dialami kerajaan-kerajaan Jawa pada awal abad XIX ditandai dengan pengambilalihan Keraton Yogyakarta oleh Sepoy pada tahun 1812. Periode tersebut juga merupakan merupakan masa "interregnum" Inggris. Atas dorongan Raffles dan Crawfurd sebagai cendekia Eropa yang terinspirasi dan mendapat ilham pemikiran yang berkembang setelah masa Renaissance di Eropa, Inggris meluapkan rasa keingintahuan budaya lokal wilayah yang menjadi jajahannya. Potret budaya lokal diinventarisasi oleh beberapa orang Eropa dengan merujuk pada paralelisme meskipun dengan gaya yang berbeda.

Selain Raffles, pengumpulan informasi lintas pulau di sebagian Asia Tenggara juga dilakukan oleh Colin Mackenzie. Paralelisme yang dilakukan Colin Mackenzie dalam pengumpulan informasi seperti halnya yang terlihat dalam Serat Centhini. Akumulasi pengetahuan dalam Serat Centhini mengungkapkan bahwa Centhini tersebut menjadi "penggabungan ritual" praktik budaya dalam kerangka yang dialami orang Jawa sebelumnya. Oleh karena itu, penulisan Serat Centhini berupaya memfokuskan kembali pada pengembalian fitrah masyarakat Jawa ("pembingkaian" refleksi diri dari praktik budaya dan nilai-nilai dalam periode perubahan yang cepat, penuh kekerasan dan ketidakpastian) (Bonneff, 1998: 483-511).

Serat Centhini secara bertahap menjadi "ensiklopedia apolitis" yang lebih banyak merujuk pada tradisi keraton yang cenderung mempertahankan kontrol. Dinamika sosio-historis yang mendasari karya tersebut menjadi perdebatan karena tidak tertuang dalam Serat Centhini. Oleh karena itu, Serat Centhini dipandang sebagai tulisan yang hanya bisa ditinjau dari sudut pandang simbolisme identitas. Sunan Kartasura dan para pujangga penyusun Serat Centhini menjadikannya sebagai karya sastra Jawa yang hebat dan mengagumkan karena keragaman isinya, mulai dari lelucon, hal-hal erotis (***cremedan***), serta "pengetahuan" (***ngelmon***). Serat Centhini juga ditulis untuk mengungkap "epistemologi" asli dan membedakannya dengan rasionalisme Barat dengan bantuan intuisi (rasa) sebagai instrumen ***par excellence*** mengungkap pengetahuan tradisional (Bonneff, 1998: 483-511).

B. Kehidupan Sosial dan Budaya Masyarakat Jawa Abad XVIII

Kesultanan Mataram Islam yang berdiri sejak akhir abad ke-16 M sampai awal abad ke-19 M menjadi kesultanan dengan periode kekuasaan terpanjang dan paling berpengaruh dalam sejarah Jawa. Mataram Islam yang terletak di tengah Jawa (D.I. Yogyakarta) memiliki daerah yang sangat subur. Melalui kekuatan militer penguasa Mataram Islam memperluas kekuasaan mereka di wilayah Jawa. Di bawah pemerintahan Sultan Agung (1613-1646), Kesultanan

Mataram Islam berkembang pesat dan menaklukkan beberapa wilayah di Jawa. Setelah penaklukan Surabaya (1628), Sultan Agung mencoba melakukan serangan terhadap Belanda di Batavia namun gagal (Geels, 1996: 17).

Kondisi Jawa selanjutnya (pada akhir abad XVIII hingga awal abad XIX) menghadapi pergolakan politik yang sangat pelik. Para tokoh muslim mendorong pemberontakan lokal melawan Belanda. Periode ekspansi kolonial semakin meningkat pada abad ke-19 M. Bersamaan dengan hal tersebut penyebaran Islam menurun, sementara ritual dan kepercayaan pra-Islam mengalami silang budaya dan mewarnai perkembangan Islam di Jawa. Beberapa aspek hukum Islam seperti puasa, pemakaman, khitanan sebagian besar dapat diterima masyarakat Jawa, sementara aspek lain, seperti doa ritual diadaptasi sesuai dengan budaya yang berkembang (Geels, 1996: 17-18).

Kesultanan Islam di Jawa memegang peranan penting terutama dalam baik di bidang budaya, perniagaan, dan hukum. Namun demikian, tidak banyak manuskrip yang membahas secara lengkap terkait hukum Islam. Beberapa penguasa mengeluarkan keputusan yuridis (undang-undang) yang digunakan sebagai referensi dalam mengatur kerajaan (Th Pigeaud, 2012: 309). Keputusan yuridis (undang-undang) tersebut juga berlaku hingga ke wilayah yang telah dianeksasi (termasuk pesisir). Sebelumnya, area pesisir Jawa merupakan wilayah yang ramai dan menarik minat orang asing. Wilayah tersebut juga sebagai pintu masuk unsur budaya dari luar dan sebagai arena silang budaya. Pada abad XVII dan XVIII, budaya pesisir dan perdagangan antarpulau Jawa mengalami penurunan. Sultan Mataram Islam menaklukkan kota-kota di kawasan pantai utara Jawa, sedangkan Perusahaan Hindia Timur Belanda (VOC) memonopoli perdagangan antarpulau. Pada abad XVIII dan XIX pusat kebudayaan yang tersisa di Madura, pesisir Jawa Timur, dan Jawa Barat (Sunda) berlaku di tingkat lokal. Akibat kemerosotan politik dan sosial pusat-pusat kebudayaan pesisir, banyak manuskrip dan karya seni pada masa itu yang hilang. Manuskrip-manuskrip yang dapat dijumpai saat ini berasal dari abad ke-18 M (Th Pigeaud, 2012: 309).

Menelisik perkembangan kebudayaannya, berbagai suku bangsa yang ada di Nusantara memiliki identitas budaya yang berbeda-beda meskipun berada dalam satu pulau. Identitas budaya ini sangat dipengaruhi oleh faktor internal dari dalam budaya itu sendiri maupun faktor yang sifatnya eksternal. Kondisi sosial, ekonomi, dan budaya tersebut tercipta salah satunya karena adanya interaksi dari berbagai budaya di tempat tersebut. Munculnya beberapa kerajaan Islam di Sumatra (abad XIII) dan Jawa (abad XV) memberikan warna bagi budaya di beberapa wilayah (terutama di Jawa). Terdapat perbedaan budaya antara masyarakat yang hidup di bawah narasi besar budaya yang menggunakan sistem kesultanan pesisir dengan kerajaan agraris pedalaman. Berbeda dengan penduduk Muslim Jawa di pelabuhan-pelabuhan pantai utara, pengaruh Hindu-Buddha selama periode Kerajaan Mataram Kuno banyak dijumpai di wilayah Jawa Tengah. Pada periode selanjutnya, sistem pemerintahan kesultanan mulai bermunculan karena perdagangan di wilayah pesisir Jawa semakin marak pada akhir abad XV. Konversi agama banyak terjadi karena para pekerja mulai bekerja dan mengabdi pada kesultanan yang berpusat pada budaya Islam. Namun demikian, perdagangan bukan satu-satunya faktor yang mempengaruhi fenomena tersebut (Headley, 2003: 34).

Di balik perkembangan budaya Jawa akhir abad XV, telah berkembang tradisi sastra sebagai hasil kontak budaya dengan budaya lain khususnya dari wilayah Asia Selatan dan mengembangkannya sebagai tradisi lisan ke seluruh Nusantara. Karya sastra yang berkembang di Jawa pada masa itu didominasi oleh karya-karya berbasis bahasa Sansekerta khususnya terkait dengan kebesaran raja-raja era klasik atau Hindu-Buddha. Kondisi tersebut berlanjut hingga setelah kedatangan dan menyebarnya Islam di Jawa pada masa sesudahnya. Jika dibandingkan dengan India, posisi empat pendiri persaudaraan Sufi Cishityya dapat dibandingkan dengan sembilan wali yang berkontribusi pada tegaknya kesultanan di pantai utara Jawa. Jaringan yang langsung menghubungkan persaudaraan sufi (tarékat) mereka ke India dan Mekah di Jawa mulai terbangun sejak tahun 1500-an (Headley, 2003: 34).

Pada akhir abad XVII dan awal abad XVIII (terutama setelah tahun 1755), wilayah Jawa berada dalam masa yang tenang dan mengalami perluasan produksi pertanian dibuktikan dengan tingginya komoditas perdagangan antardaerah. Hal tersebut juga berpengaruh pada perkembangan budaya yang lebih banyak berfokus pada bidang agraria. Peningkatan produksi pertanian per kapita antara tahun 1700 dan 1780 bersanding fakta dengan nilai total barang (dalam gulden, dengan harga pembelian VOC) yang dikirim dari Semarang ke Batavia meningkat selama abad ke-18 M. Perang saudagar Jawa sangat besar dalam mempengaruhi perkembangan budaya di Jawa hingga abad XVIII (Zwart, 2016: 101).

Dalam budaya masyarakat Jawa, segala tradisi yang dilakukan hingga kini merupakan penghubung antara dirinya dengan alam transenden. Tradisi tersebut melingkupi konsep tentang kehidupan di dunia dan kehidupan setelah kematian. Masyarakat dengan kultur Jawa juga meyakini bahwa leluhur yang telah meninggal, penjelmaan arwahnya akan menjaga suatu tempat atau benda-benda tertentu dan objek lainnya. Tradisi Jawa yang lestari hingga kini sangat sarat dengan perpaduan unsur-unsur budaya lokal dan budaya luar. Sejarah mencatat bahwa budaya Hindu-Buddha telah masuk ke wilayah Nusantara pada abad ke-5 M (Indradjaja & Hardiati, 2014: 17-33). Unsur-unsur budaya Hindu-Buddha ini sangat diterima dan menjadi bagian penting budaya Jawa kini. Meskipun demikian, jauh sebelumnya atau pada masa pra-Hindu-Buddha masyarakat di Jawa diyakini telah memiliki kesadaran religiusnya sendiri terkait hubungan antara manusia, leluhur, dan alam.

Dalam perkembangannya, unsur budaya luar lainnya pun turut serta membentuk wajah budaya Jawa kini, termasuk juga ajaran Islam. Para akademisi menawarkan beragam teori mengenai masuknya agama Islam di Nusantara, khususnya di Jawa. Beragam teori itu mengemukakan bahwa Islam dibawa dari Arab, India, dan Persia yang bervariasi dalam rentang masa antara abad ke-7 hingga ke-15 M (Baidawi, 2020: 12-15). Dr. Uka Tjandrasasmita dalam bukunya yang berjudul ***Arkeologi Islam Nusantara*** (2009: 16) merangkum berbagai pendapat dari para ahli terkait dengan bukti arkeologis

peninggalan di Jawa. Ia menulis bahwa kontak atau kehadiran para muslim di wilayah pesisir utara Jawa pada abad ke-11 M dibuktikan dari temuan artefak berupa batu nisan di Leran, Gresik, Jawa Timur. Pada nisan tersebut terukir kaligrafi bergaya kufi yang bertuliskan nama Fatimah binti Maimun bin Abdullah yang meninggal pada 495 H/1102 M.

Masyarakat Jawa saat ini meskipun banyak yang memeluk agama Islam, sebagian masih melakukan berbagai tradisi yang diwariskan oleh nenek moyang. Mereka beranggapan bahwa Al-Qur'an sebagai sumber utama terkait segala sesuatu pengetahuan yang terdapat di dunia dan kehidupan setelah di dunia. Namun, mereka juga menjalankan tradisi sehari-hari yang juga selaras dengan kehidupan beragama. Sebagian besar tradisi yang berkembang dalam kehidupan masyarakat Jawa dipengaruhi oleh keyakinan, konsep, pandangan, nilai budaya, dan norma yang berkembang dalam kehidupan sosial masyarakat. Masyarakat Jawa banyak belajar pengetahuan yang mendalam, terutama yang terkandung dalam buku-buku dari pujangga, ulama, guru atau serat tulisan sastra raja-raja. Mereka banyak tertarik mendalami sastra religi Jawa, serta buku-buku Jawa klasik (Hidayat, dkk., 2019: 453).

Mereka masih menjalankan berbagai tradisi nenek moyang dan masih terus mendalami kitab-kitab para pendahulunya (selain Al-Qur'an) seperti Serat Wedhatama, Wulangreh, Centhini, Sastra Primbon yang di dalamnya terdapat kepercayaan, konsep pandangan hidup, dan budaya. Nilai-nilai tersebut merupakan bagian dari sistem budaya masyarakat Jawa. Pandangan tentang kepercayaan, konsep hidup, dan budaya tersebut tidak lepas dari konsep bahwa Tuhan adalah Pencipta (***Causa Prima***). Oleh karena itu, tuhan memiliki kedudukan tertinggi sebagai pencipta dari semua kehidupan dunia dan seluruh alam semesta (***tata tentrem kerta raharja***). Sebagian orang Jawa (terutama kejawen) lebih mengenal konsep Ketuhanan Yang Maha Esa yang tertulis dengan istilah ***Gusti Allah Ingkang Maha Kuwaos*** atau ***Pangeran***.

Budaya yang berkembang dalam kehidupan masyarakat Jawa memandang bahwa mereka tercipta sebagai ketetapan Tuhan, namun tidak hidup sendiri. Transfer pengetahuan terkait budaya

yang mereka terima dari para pendahulu menyebabkan mereka beranggapan bahwa manusia hidup di dunia bersama dengan makhluk ciptaan Tuhan lainnya, baik yang kasat mata maupun yang tidak terlihat. Makhluk hidup tersebut dipandang memiliki representasi atau simbol tertentu. Generasi muda masyarakat Jawa saat ini secara halus menolak pemahaman tentang dewa yang mendiami suatu tempat di dunia, yang mendiami patung-patung atau bangunan-bangunan buatan manusia. Konsep Tuhan yaitu Dzat yang tidak bisa dibayangkan dan mengendalikan seluruh alam semesta yang tak terbatas (Hidayat, dkk., 2019: 453).

Kesadaran universal melahirkan sikap hati-hati dalam menjalani kehidupan. Kondisi tersebut menyebabkan masyarakat Jawa tidak ingin merusak alam semesta. Alam merupakan tempat berpasrah dan menghamba (***manembah***) dalam rangka memuja Tuhan. Dalam rangka ***manembah,*** aura sakral tempat ibadah selalu terlihat positif dengan diberi wewangian atau taburan bunga. Perilaku budaya tersebut mengundang beragam penafsiran termasuk "***klenik-tahayul-gugon tuhon***". Meski demikian, sebenarnya terdapat nilai terutama kesadaran untuk selalu menjaga alam di sekitar tempat tinggal melalui sebuah ritual. Bagi masyarakat Jawa, alam semesta dihormati serta mendapat julukan "Ibu Pertiwi" sebagai tempat bernaung yang menyediakan kebutuhan hidup manusia di bumi (Hidayat, dkk., 2019: 453).

Tradisi yang banyak dijumpai di sebagian besar wilayah Jawa, sebagian besar ditujukan untuk menjaga tempat-tempat tertentu agar tidak tercemar oleh perilaku tidak bertanggung jawab. Salah satu yang dilakukan yaitu dengan menabur bunga di tempat tersebut. Penaburan bunga sebenarnya mengandung simbol harapan agar selalu mendapat kebaikan (Hidayat, dkk., 2019: 453). Perilaku yang berkaitan dengan aspek spiritual tersebut banyak dijumpai pada kehidupan masyarakat Jawa dan diwariskan secara turun temurun. Perilaku tersebut juga masuk dalam ranah ritual yang tidak hanya dilakukan oleh individu, tetapi juga kelompok atau komunitas tertentu. Dalam kehidupan setiap hari, ritual menjadi kegiatan yang tidak bisa dilepaskan dari kehidupan individu maupun kelompok terutama terkait aspek spiritualitas.

Orang Jawa sebagian besar mengidentifikasi diri sebagai orang yang religius. Mereka sebelumnya mewarisi akulturasi budaya antara Hindu dengan keyakinan masyarakat Melayu-Polinesia atau Austronesia. Pada abad pertengahan, agama Buddha diperkenalkan dan orang Jawa belajar meyakini Bodhisattva bersama Siwa dan Indra. Pada akhir abad XV, Islam mulai banyak disebarluaskan oleh para saudagar dari Samudra Hindia bagian barat dan perlahan mulai menyebar ke seluruh Pulau Jawa. Penyebarluasan Islam di Jawa berlangsung damai, dibandingkan dengan islamisasi yang masif melalui penaklukan wilayah Asia lainnya. Hal ini menyebabkan orang Jawa mempertahankan banyak ciri budaya yang telah dimiliki dan diwariskan sebelumnya. Dengan demikian, mereka mempertahankan identitas khas Jawanya, sehingga tercipta budaya Islam yang unik di mana mistisisme berperan sangat besar (Rippin & Knappert, 1990: 28).

Apapun bentuk perkembangan kepercayaan masyarakat Jawa, sebagian tradisi yang lebih kuno tetap terpelihara dalam kebiasaan dan sikap orang Jawa. Ketika kolonialisme mulai menyentuh tanah Jawa, terjadi perubahan besar akibat politik sempit Belanda yang menafikan budaya bangsa lain. Selain itu, orientasi Belanda yang hanya mengejar keuntungan dari perdagangan komoditas menyebabkannya terlalu eksklusif sehingga mengesampingkan budaya yang berkembang di Jawa. Sisa-sisa seni dan kemegahan budaya yang beragam dan menarik hanya terpelihara dan terungkap sebagian, termasuk peninggalan berupa bukti material seperti arca dan prasasti yang merekam bukti-bukti kemajuan budaya Jawa. Oleh karena itu, belum ada penjelasan yang secara utuh mampu menerangkan masyarakat Jawa sebelum adanya budaya Islam. Keagungan dan kekuatan Kerajaan Hindu-Buddha di Jawa sebelum gangguan konflik internal dan pembagian negara menjadi kedaulatan kecil sangatlah besar, tergambar dari memori kolektif masyarakat. Namun demikian, keagungan nenek moyang orang Jawa tersebut terdengar seperti dongeng. Meski demikian, keagungan tersebut dapat dilacak dalam tinggalan cagar budaya, sehingga masyarakat generasi selanjutnya dituntun untuk menghargai tradisi-tradisi mereka (Raffles, 1830: 6).

Islam yang dianut masyarakat Jawa masih mencerminkan semangat pasifisme Hindu-Buddha, tidak dimotivasi oleh proses merkantilisme dari para pembawa Islam ke Nusantara (khususnya ke Jawa). Keanggunan dan keindahan alam menyelimuti kehidupan masyarakat Jawa, sehingga mereka membayangkan dunia ilahi tanpa konflik, dan menjadi tempat yang dianggap paling diberkahi oleh hampir seluruh masyarakatnya, sehingga mengangap pulau lainnya tidak lebih berwarna daripada pulau mereka sendiri. Hubungan manusia (orang-orang Jawa) dengan Tuhan juga bersifat ramah dan halus yang diekspresikan dalam sikap toleransi terhadap banyak hal. Keyakinan masyarakat Jawa yang berkembang merangkul semua budaya yang berkembang dan berakulturasi tanpa ada tendensi eksklusivitas (Rippin & Knappert, 1990: 28).

Tuhan menjadi pemilik semua yang ada di alam ini. Hal tersebut menyiratkan gagasan tidak hanya tentang keesaan Tuhan tetapi juga tentang kesatuan Tuhan dan semesta yang utuh dan tidak terputus. Perhatian terbagi atas totalitas ekspresi supernatural dalam semua aspek kehidupan, dan semua aspek kehidupan harus diatur dalam sistem klasifikasi dan korespondensi yang merujuk pada ilahi. Karena Tuhan adalah segalanya, kesatuan dan keselarasan merupakan segala sesuatu yang paling penting. Selain itu, melihara ketertiban menjadi tugas utama yang harus dijaga manusia. Pada tingkat operasional, kesatuan monistis dan mistis terwujud sendiri secara lebih konkret melalui dualisme dan hierarki. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pandangan dunia orang Jawa bersifat totalistis, sekaligus dualistis dan hierarkis (Darmaputera, 1988: 110).

Pandangan dunia masyarakat Jawa bersifat dualistis, dalam arti kesatuan dan harmoni alam semesta dipertahankan oleh interaksi terus-menerus antara kekuatan yang sama di alam semesta, yaitu antara makrokosmos dan mikrokosmos, laki-laki dan perempuan, kiri dan kanan, pantai dan darat, bawah dan atas, bumi dan langit, internal dan eksternal, ke bawah dan ke atas, dll. Dua kekuatan (aspek) selalu berpotensi timbul ketegangan dan konflik dengan satu sama lain, yang merupakan dinamika kehidupan. Namun demikian, ketegangan dan konflik diterima sebagai bagian integral dari realitas

kehidupan, dan harus dijaga dengan sangat hati-hati agar keseluruhan keseimbangan tidak terganggu. Pandangan tentang dunia bagi orang Jawa yaitu kestabilan berdasarkan konflik. Baik "stabilitas" maupun rasa "ketidakstabilan" sama pentingnya agar roda kehidupan terus berputar, meskipun memiliki poros yang tetap.

Gagasan "harmoni" dalam pandangan dunia totalistis lebih dominan, sedangkan dalam pandangan dunia dualistis, gagasan "keseimbangan" sangat berlaku. Keseimbangan dicapai dengan menghadapi dua kekuatan yang sama namun berlawanan dalam hidup agar mereka saling menetralisir satu sama lain. Jika dalam pandangan dunia totalistis konflik harus dihindari sejauh mungkin, dalam pandangan Jawa, konflik justru menjadi sarana untuk mencapai harmoni. Hal ini dapat tercapai asalkan keduanya tersebut tetap sama dalam kekuatan dan kekuasaan. Hal yang harus dihindari dalam pandangan dunia dualistis dengan demikian adalah ketidakseimbangan kekuatan kehidupan (Darmaputera, 1988: 111).

Pandangan dunia orang Jawa lainnya yaitu pandangan dunia yang hierarkis. Orang Jawa juga memliki pandangan yang terbagi secara vertikal ke dalam jajaran hierarki yang kompleks. Kosmos dalam kehidupan orang Jawa memiliki tingkat dan keteraturan yang rumit, di dalamnya segala sesuatu memiliki tempat dan statusnya sendiri. Anderson pernah menyatakan bahwa orang Jawa tidak pernah memiliki sistem kasta. Hierarki dalam kehidupan orang Jawa bukan sesuatu dari gagasan murni tentang sebuah kasta seperti halnya peradaban India. Hierarki orang Jawa lebih pada penekanan yang lebih besar yaitu fungsi, daripada kelahiran. Menjadi raja atau pelayan tidak ditentukan sejak lahir, tetapi hak dan kewajiban apa yang dimiliki seorang raja atau hamba, dan apa tempat mereka dalam hierarki, telah ditentukan. Seorang hamba bisa menjadi raja atau sebaliknya. Namun demikian, selama seseorang menjadi pelayan atau raja, ia harus berperilaku sesuai dengan posisinya dan mematuhi norma-norma moral tertentu (Darmaputera, 1988: 111).

Harmoni alam semesta dilestarikan dengan menerapkan ketaatan terhadap norma-norma, sesuai status dan tempat dalam urutan. Konsekuensinya, hal tersebut menyiratkan pluralisme moral

atau relativisme etis. Tidak ada satu pun norma objektif dan absolut tentang apa yang baik dan apa yang jahat, benar atau salah, pantas atau tidak pantas. Semuanya tergantung pada tempat dan kedudukan orang yang menjalaninya. Apa yang benar bagi seorang raja belum tentu benar untuk dilakukan oleh orang biasa. Sesuatu yang benar, dan yang baik merupakan apa yang pantas (*pantes*) berkenaan dengan status pelaku. Kegagalan seseorang untuk memenuhi kewajibannya bukanlah kesalahan atau kejahatan, tetapi rasa malu. Sesuatu harus dilakukan atau dihindari bukan karena benar atau salah, tetapi karena *pantes* atau memalukan (*ngisin-ngisini*).

Pandangan masyarakat Jawa terkait dunia totalistis yaitu mereka menerima perbedaan asalkan tidak mengganggu keharmonisan. Hal ini berbeda dengan pandangan dunia dualistis, perbedaan diterima asalkan tidak membahayakan keseimbangan. Perbedaan diterima dalam pandangan dunia hierarkis, asalkan memainkan peran sesuai dengan apa yang ditugaskan kepada mereka. Singkatnya, perbedaan dirangkul dan dicakup, dan diterima sejauh dapat diselaraskan, didamaikan, dijaga keseimbangannya dalam keseluruhan sistem. Hal apa pun yang dianggap sebagai ancaman terhadap tatanan yang ada tidak dapat dimasukkan (Darmaputera, 1988: 112).

Selama pemerintahan interim Inggris di Jawa (tahun 1811—1816), Sir Thomas Stamford Raffles dan John Crawfurd menulis tentang kehidupan masyarakat Jawa. John Crawfurd bahkan memiliki pengetahuan yang didapatkan secara langsung dan lebih luas tentang masyarakat Jawa serta sastra Jawa. Crawfurd dapat menggambarkan kondisi para penguasa kolonial, masyarakat dan para reformis Islam secara holistis. Raffles menganalisis praktik keyakinan masyarakat Jawa dan menemukan bahwa Islam yang berkembang begitu terbuka terhadap pengaruh lokal. Ajaran Islam menjadi elemen inti dalam sebagian identitas spiritual masyarakat Jawa, serta mengakomodasi kekuatan spiritual yang telah ada sebelumnya.

Pengamatan para peneliti Eropa menunjukkan bahwa pada awal dekade abad ke-19 M, sintesis terkait mistik Jawa telah banyak dianut oleh para elit maupun rakyat jelata. Gambaran tentang masyarakat Jawa tahun 1800 hingga 1830 tentang tradisi dan praktik ritual dalam

kehidupan tidak merata. Namun demikian, masyarakat Jawa relatif dapat bersatu dalam hal identitas agamanya. Sintesis mistik yang menjadi identitas masyarakat Jawa memiliki tiga ciri khas dalam varian mistik Islam yang diwakilinya antara lain komitmen yang kuat terhadap identitas Islam, pengamatan yang luas terhadap lima rukun iman, dan penerimaan kekuatan spiritual lokal (Ricklefs, 2007).

Ritual telah lama menjadi praktik bagian dari kehidupan masyarakat Jawa serta penanda perkembangan budaya besar "kemajuan keraton". Oleh karena itu, ritual terkadang memiliki dimensi budaya dan kepentingan politik yang tumpang tindih dan saling bertentangan. Pemberton menjelaskan dalam konsep mistifikasi ritual masyarakat Jawa yang berkembang hingga era kolonial dimotivasi oleh "nostalgia" berkaitan dengan "tradisi". Ritual Jawa yang berkembang hingga era kolonial merupakan variasi dari banyaknya repertoar praktik ritual lama yang telah ada sebelumnya. Variasi budaya tersebut kemudian membentuk hubungan antara tradisi Belanda-Jawa hingga akhir periode kolonial (Day, 2002: 215).

Praktik ritual sangat melekat dalam kehidupan orang Jawa dan menjadi budaya yang diwariskan turun-temurun di Jawa. Kosmologi budaya Jawa kuno dimanifestasikan melalui keunikan lanskap kemudian disesuaikan dengan kebutuhan manusia. Sebagian besar masyarakat kontemporer (khususnya di sebagian wilayah Jawa) tidak begitu mempedulikan implikasi kerajaan maupun kekhususan pengetahuan ***ngélmu***, yang saat ini mengilhami sebagian besar ritual (ziarah, ***nyadran***, dan lain-lain) ke makam keramat oleh masyarakat adalah harapan akan diberikannya berkah menyeluruh (***pangéstu***) yang menjanjikan kesejahteraan sehari-hari dan keadaan ***slamet*** (keselamatan) secara umum. Meskipun hal tersebut secara konvensional dijelaskan dalam istilah-istilah spiritual yang sangat tinggi (terhormat) dan eksplisit, tetapi di balik itu terdapat harapan-harapan yang sifatnya material (Pemberton, 1994: 279).

Ritual yang dilakukan masyarakat Indonesia (khususnya di Jawa) yang dikenal dengan nama ***slametan*** oleh Clifford Geertz digambarkan sebagai "ritual formal, kecil, sederhana, dilakukan dengan sembunyi-sembunyi, di seantero wilayah Jawa. Meskipun

slametan disesuaikan untuk sejumlah momen khusus, seperti kelahiran, pernikahan, kematian, pertemuan politik, penyebaran penyakit, musim panen dan sebagainya, bentuk dasar ***slametan*** sendiri adalah berupa jamuan makan bersama ini tidak berubah. ***Slametan*** biasanya diadakan pada malam hari, para tetangga dan pejabat setempat diundang untuk menyantap makanan tradisional, masing-masing sajian memiliki makna khusus dan diberkati oleh seorang ***koum*** atau sesepuh desa/masjid. Dupa dinyalakan, doa-doa Islam dengan bahasa Arab dilantunkan, dan diikuti pidato seremonial yang dibawakan oleh pembawa acara. Meskipun pada saat makan ritual lebih banyak dilakukan oleh laki-laki, akan tetapi perempuan tetap memiliki peran kunci sebagai penyaji makanan di dapur.

Partisipasi masyarakat dalam ritual dan pesta makanan (***slametan***) sebagai ritual umum merupakan upaya mendefinisikan dan menegaskan kembali antara masyarakat dan kosmik. Prinsip berbagi makanan menandainya sebagai sebuah komunitas. Komunitas dipahami sebagai hierarki yang secara fundamental egaliter. Hampir semua tradisi religiokultural terkait erat dengan makanan dan masyarakat. Beberapa tradisi mendorong individu untuk memberi makan siapa pun yang membutuhkan (Bell, n.d.: 122).

Geertz dalam tesisnya mengenai ***slametan*** mengungkapkan bahwa ***slametan*** pengungkapkan secara ringkas beberapa nilai-nilai utama dalam kehidupan masyarakat Jawa yang saling berhubungan dan saling memperkuat. Bagian yang paling mendasar ialah menyediakan makanan bagi kelompok tertentu, biasanya sanak keluarga dan tetangga, dan doa dipanjatkan untuk makanan yang disediakan tersebut, serta doa kepada roh-roh. Hasil yang diharapkan dari setiap ***slametan***, semua hampir sama sama, baik ***slametan*** untuk sunatan, perkawinan, atau pemakaman. Geertz menyebutnya "***slamet*** yang selalu didambakan", dalam arti tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan.

Slametan tetap mewarnai semua peristiwa penting dalam kehidupan seperti kelahiran, perkawinan, kematian, dan sunat. Selain itu, ***slametan*** juga digunakan dalam bentuk yang lebih ringkas sehari-hari dalam penyelenggaraan pemerintahan kampung.

Menyelenggarakan ritual ***slametan*** berarti melakukan upacara untuk memohon dan mendapatkan ***slamet*** melalui sesuatu yang dilakukan secara khusus. lde upacara secara harfiah terkandung dalam ungkapan Jawa yang digunakan untuk ***slametan*** dan perayaan besar adalah ungkapan ***nduwe gawe*** (ada pekerjaan besar). Oleh karena itu, inti dari pekerjaan besar tersebut adalah mendapat ***pangestu*** (selamat, berkah, dan doa) bagi keluarga yang menyelenggarakannya melalui doa yang dipanjatkan warga lainnya (Newberry, 2012: 62).

Masyarakat yang tinggal dan tersebar di wilayah Jawa hingga awal abad XIX merupakan masyarakat yang heterogen, terutama di wilayah pesisiran. Mereka telah mengenal beragam ritual. Bagi masyarakat wilayah Jawa, ritual membangkitkan kembali mistisme saling ketergantungan manusia-ilahi, mentransmisikannya pada generasi yang baru, dan memenuhi kewajiban yang melekat di dalamnya (Bell, n.d.: 122). Ritual yang diwariskan masyarakat Jawa dari generasi ke generasi tentu telah mengalami proses akulturasi yang sangat panjang. Budaya Islam mengalami proses akulturasi dengan tradisi lokal dari daerah yang bersentuhan dengannya, guna beradaptasi dengan ide-ide keagamaan dan filosofis. Interaksi tersebut memperkaya baik budaya material Islam maupun budaya-budaya yang sudah ada sebelumnya.

Jawa menjadi salah satu wilayah yang berkesinambungan dan penerimaan budaya Islam sehingga menciptakan kekhasan pada masing-masing daerah dalam bidang seni, tradisi, ritus, hingga arsitektur. Hal tersebut terjadi karena sikap toleran antara Islam yang masuk dan penerimaan masyarakat Jawa terhadapnya. Selain itu, kesamaan sifat tasawuf dengan animisme dan ajaran Hindu-Buddha terutama dalam hal kebatinan. Pada awal penyebaran agama Islam, para pedagang lokal ingin memiliki hak yang sama guna membebaskan diri dari sistem kasta Hindu. Mereka memeluk Islam karena alasan sosial dan politik, bukan karena semangat keimanan dan keagamaan mereka. Hal tersebut berdampak pada kurangnya kapasitas atau minat untuk menciptakan karya baru yang khas dalam bidang seni yang lebih signifikan. Selain itu, budaya Jawa sebelumnya juga telah memiliki banyak kekayaan unsur budaya. Para pendakwah

Islam kurang memiliki keterampilan dalam menciptakan ragam baru dalam seni yang bernafaskan Islam. Di sisi lain masyarakat Jawa memiliki kesadaran yang kuat untuk mempertahankan tradisinya (Lewis, 2020: 66).

Peninggalan Hindu kuno juga banyak diekspresikan dengan jelas melalui terminologi Islam Jawa. Bulan puasa Ramadhan atau biasa disebut ***wulan puasa*** (***pasa***), merupakan adaptasi nama dari peringatan upacara puasa Hindu bernama upawasa. Bulan ***Ruwah*** merupakan adaptasi kata ***arwah*** yang dalam bahasa Arab berarti 'jiwa' (orang mati). Penamaan ***Ruwah*** sendiri merujuk pada tradisi orang Jawa, karena pada bulan tersebut, orang Jawa mengunjungi kuburan kerabat atau pendahulunya, sesuai dengan kultus leluhur Jawa kuno. Mereka dianjurkan untuk berdoa dan menabur bunga. Tradisi lainnya yaitu ***nyadran***, sebuah ungkapan yang berasal dari bahasa Sansekerta yaitu ***shraddha***. Masyarakat Jawa sering menyebut ***shraddha*** sebagai upacara (ritual komunal) besar untuk mendoakan orang yang telah mati. Tradisi menyebut murid-murid di pesantren dengan nama santri juga merujuk pada sebuah ungkapan dari bahasa Sansekerta ***shastri*** yang berarti doktrin/dogma suci. Budaya yang merupakan hasil sinkretisme Hindu dan Islam banyak dijumpai pada kehidupan masyarakat Jawa dan terus dilestarikan bahkan hingga saat ini (Brakel, 2004: 5-20).

Akulturasi budaya antara Jawa dengan ajaran Islam menghasilkan pandangan spiritualitas baru masyarakat Jawa khususnya abad XVI hingga abad XIX. Pertama-tama, pandangan dunia orang Jawa seperti yang direpresentasikan dalam mitologi wayang, yaitu pandangan yang bersifat totalistik. Hal tersebut merujuk pada Tuhan sebagai Dzat yang mampu melihat semua hal, baik yang terlihat dan tidak terlihat, masa lalu, sekarang, dan masa depan, sebagai bagian, aspek, atau bahkan emanasi dari satu keutuhan tunggal. Hanya satu (Esa) Dzat yang disebut "Tuhan," (Sang Hyang Tunggal). Semua hal datang dari-Nya akan kembali kepada-Nya. Masyarakat Jawa menyebutnya ***sangkan-paran*** (asal dan takdir) dari segala sesuatu. Semua sektor kehidupan saling terkait satu sama lain sehingga tidak ada tindakan di satu bidang kehidupan tertentu yang tidak memiliki efek pada

bidang kehidupan yang lain. Pengaruh dominan supernatural yang berakar pada pandangan dunia totalistik tersebut memerintahkan manusia dalam menjalani rutinitas kehidupan sehari-hari sesuai dengan ketaatan ritualistik yang tepat berdasarkan persyaratan yang disetujui ilahi (Darmaputera, 1988: 110).

Raffles menganggap bahwa agama Islam yang berkembang di Jawa hingga tahun 1810-an hanya tampak di permukaan, dan hanya sedikit berakar di hati orang Jawa. Mereka ada yang antusias mendalami dan ada yang menganggap bahwa melakukan perintah dalam ajaran Islam merupakan suatu kehormatan untuk mendukung dan menghormati doktrin (ajarannya). Sebagai bangsa, orang Jawa sama sekali tidak membenci orang Eropa sebagai orang kafir. Raffles menganggap bahwa hal tersebut sebagai bukti bahwa orang Islam di Jawa adalah Muslim yang sangat kurang sempurna. Sebagai contoh lain dari lemahnya iman masyarakat Muslim Jawa tercermin pada perilaku pangeran yang memerintah (Susúhunan) dalam konspirasi dengan orang Sepoy yang bertugas di Jawa. Keakraban antara pangeran dan Sepoy pertama kali dimulai saat pangeran menghadiri upacara pemujaan agama mereka yaitu Hindu dan membantu mereka dengan beberapa patung pemujaan. Para konspirator memanfaatkan perilaku pangeran tersebut untuk memuja kembali agama leluhurnya. Mereka membuat narasi yang menyanjung para pangeran dan menyebutnya sebagai keturunan Ráma yang agung. Para konspirator juga membuat rencana yang tujuannya adalah untuk menempatkan wilayah di bawah kuasa bangsa Eropa dengan dalih membawa kembali tradisi Hindu yang telah lama hilang (Raffles, 1830: 5).

Tradisi masyarakat Jawa pada perkembangannya juga tidak lepas dari perhitungan waktu. Beberapa naskah Jawa (serat) banyak memuat nilai-nilai karakter terkait kehidupan. Sebagian besar orang Jawa menganggap bahwa karakter manusia itu tergantung dari *wuku*. Hal tersebut sebagaimana terungkap dalam Serat Pakuwon. Oleh karena itu, anak yang lahir bertepatan dengan *wuku* tertentu diyakini memiliki karakter yang dipengaruhi oleh karakter *wuku* tersebut. Hal itu disebabkan oleh pengaruh kosmis (makrokosmos)

atau alam semesta (***jagad gedhe***) terhadap mikrokosmos atau alam semesta kecil (***jagad cilik***) kehidupan manusia secara pribadi.

Naskah Serat Raspatikalpa menjelaskan karakterisasi manusia berdasarkan hari kelahirannya. Naskah tersebut menggambarkan sifat manusia berdasarkan hari lahir berdasarkan siklus ***saptawara*** (***radite, soma, anggara, buda, raspati, sukra,*** dan ***saniscara***). Primbon ***petung*** (perhitungan) tersebut diklasifikasikan menjadi 16 ***petung*** (jenis perhitungan), antara lain ***petung salaki rabi*** (jodoh), ***petung gawe omah*** (membangun rumah), ***petung bayi sarang*** (bayi lahir), ***petung lelungan*** (bepergian), ***petung sa'at agung*** (peristiwa terjadinya hal besar) ***petung boyongan*** (pindah rumah), ***petung pamilihing desa kanggo gawe omah*** (pemilihan desa untuk membangun rumah), ***petung saat dina Ian pasaran*** (perhitungan hari dan pasaran), ***petung wataking wesi aji***' (besi sakti 'atau' keris), ***petung impen*** (perhitungan mimpi atau keinginan), ***petung kalamudheng*** (maling/pencurian), ***petung kelangan*** (perhitungan kerugian), ***petung tuku kewan*** (perhitungan pembelian ternak), ***petung nenandur*** (perhitungan bertani), ***petung udan*** (perhitungan hujan), dan ***petung lelarane manungsa*** (perhitungan penyebab penyakit manusia). Berdasarkan simbol yang digunakan, sistem perhitungan diklasifikasikan menjadi 57 jenis ***petung***. Budaya ***petung*** tersebut merupakan hasil akulturasi antara budaya Hindu-Buddha dan Islam di masa lampau (Wibowo, dkk., 2020: 518).

Perhitungan hari melalui beberapa sistem ***petung*** tersebut nantinya berkaitan erat dengan pelaksanaan ritual yang akan dilaksanakan terutama terkait daur hidup. Secara umum, ritual daur hidup masyarakat Jawa tidak lepas dari kegiatan inti dalam ritual yang disebut selamatan atau ***slametan***. Keistimewaan ***slametan*** yang membedakannya dengan ritual lainnya adalah penekanan pada kesetaraan di antara para tamu dan roh-roh yang juga dipercaya hadir. Menurut Geertz, hal tersebut merupakan representasi simbolis dari kesatuan sosial dan spiritual dari para warga yang hadir, seperti teman, tetangga, rekan kerja, kerabat, bahkan roh roh kerabat dan leluhur yang hampir terlupakan. Mereka terikat berdasarkan kesamaan, dalam kelompok sosial tertentu yang berjanji untuk saling

mendukung dan bekerja sama. Bagi orang Jawa, makanan dan doa adalah inti dari penyelenggaraan ritual termasuk ***slametan***, karena hal tersebut diyakini menarik semua jenis makhluk tak kasat mata yang hadir menikmati aroma makanan. Makanan yang dibagikan di antara para menjadi sarana ritual utama untuk menegaskan kembali tentang konsubstansial kosmos saling ketergantungan antara manusia dengan manusia dan manusia dengan ilahi (Bell, n.d.: 122). ***Slametan*** merupakan hal yang lumrah dilakukan oleh ketiga kelompok, yakni abangan, santri, dan priyayi, meskipun masing-masing kelompok budaya memiliki interpretasi sendiri-sendiri tentang ***slametan***. Mereka berbeda dalam interpretasi terkait dimensi pertama dari ritual ***slametan***, yaitu berkaitan dengan hubungan dengan yang sakral. Namun demikian, ***slametan*** memiliki kedudukan yang sama pentingnya bagi semua golongan berkenaan dengan dimensi sosial (Darmaputera, 1988: 113).

BAB III

Ritual Daur Hidup Masyarakat Jawa dalam Serat Centhini

Siklus hidup pada masyarakat Jawa antara lain meliputi kelahiran, perkawinan, dan kematian (Wibowo, dkk., 2020: 518). Masyarakat Jawa memiliki budaya di mana setiap memasuki perubahan siklus hidup selalu dilakukan berbagai upacara atau ritual. Upacara tersebut memiliki perlambang dan maknanya sendiri, dengan tujuan agar dapat tercapai perkembangan hidup yang harmonis dan seimbang. Clifford Geertz memperkenalkan beberapa ritus dan tradisi daur hidup seperi kelahiran, sunat (khitan), pernikahan, dan ritus kematian. Ia menganggap bahwa ritus peralihan Jawa menggambarkan sebuah busur yang berjalan dari gerakan kecil dan terperinci seputar kelahiran hingga tumbuh remaja, seringkali perayaan dan hiburan-hiburan yang mengiringi khitanan dan pernikahan dengan ritual kematian diredam dan dibatasi secara emosional. Ritus-ritus tersebut menekankan baik kesinambungan maupun identitas yang mendasari semua aspek kehidupan serta transisi dan fase khusus yang dilaluinya(Pemberton, 1994: 216).

Interpretasi masyarakat Yogyakarta dan Surakarta terkait daur hidup manusia merujuk pada 3 kata yaitu ***Metu - Mantu - Mati***. Tiga kata tersebut merupakan hal yang merujuk pada karakter aksara

Jawa yaitu *ma* dan *ta* yang diterjemahkan secara kasar sebagai lahir, berjodoh, dan melepaskan jiwa (meninggal dunia) (Pemberton, 1994: 216). *Ma* berafiliasi pada *Mertobata nyang sing gawe urip* (bertobatlah pada Yang Memberi Hidup); *Ngaturke sembah sungkem lan tansah eling* (tunduk bersimpuh dan selalu ingat); *Ta Tha Thak-thuka sing nganti ketemu* (menimbang-nimbang hingga bertemu); *Pilah-pilahen mesthi ketemu* (memilihlah secara teliti pasti ketemu) (Sutarto, 2006: 39-53). Orientasi terkait identitas yang diproyeksikan melalui ritual siklus hidup muncul di Jawa sekitar pergantian abad XV hingga XVI. Dalam serat Tatacara, Padmasusastra menceritakan kehidupan "orang Jawa" (*tiyang Jawi*) yang digeneralisasi melalui sebuah cerita menelusuri siklus kehidupan orang Jawa yang lengkap dari upacara kelahiran hingga pernikahan bahkan pemakaman. Praktik-praktik ritual dalam rumah tangga, suatu pandangan yang masih dijumpai meskipun tidak dominan pada masyarakat Jawa saat ini (Pemberton, 1994: 216). Konsepsi *Metu - Mantu - Mati* juga banyak diceritakan dalam Serat Centhini. Beberapa ritual (khususnya daur hidup) yang berkaitan dengan konsepsi tersebut digambarkan sekilas maupun secara holistik dalam beberapa bab Serat Centhini.

Di bawah ini dijelaskan masing-masing pada tiap subbab mengenai ritual terkait siklus hidup manusia yang terdapat dalam serat Centhini, mulai dari kehamilan, kelahiran, masa akil balig hingga meninggal dunia. Pemetaan mengenai ritual-ritual tersebut disajikan dalam bentuk tabel sesuai dengan temuan penulis melalui penelusuran dalam teks naskah Serat Centhini dari jilid 1 hingga jilid 12. Selain itu, disertai pula penjabaran mengenai konteks religi yang mendasari suatu masyarakat melaksanakan ritual tersebut karena praktik-praktik ritual tidak terlepas dan selalu dilingkupi oleh aspek religi yang diyakini oleh suatu masyarakat.

A. Kehamilan dan Kelahiran

Pengertian kehamilan dari sisi medis seperti dikutip dari Stephanie dkk (2016) disebut sebagai gravida atau gestasi yakni suatu waktu ketika ada satu atau lebih bayi bertumbuh dalam tubuh

seorang perempuan yang terjadi karena adanya hubungan seksual atau bantuan dari teknologi reproduksi (Risyati, 2021: 26). Sedangkan kelahiran atau persalinan memiliki pengertian sebagai rangkaian kejadian keluarnya bayi dari dalam rahim seorang perempuan dengan usia bayi cukup bulan bersamaan dengan pengeluaran plasenta dan selaput janin melalui jalan lahir atau jalan lain dengan mengandalkan kekuatan perempuan itu sendiri atau mendapatkan bantuan (Kurniarum, 2016: 3).

Kejadian yang sifatnya biologis dalam daur hidup manusia ini secara budaya dipahami sebagai salah satu tahapan penting yang menandai manusia masuk ke fase baru. Dalam Serat Centhini fenomena ini dituliskan dalam Jilid 1 dan 2. Ritual yang menyertai kehamilan dan kelahiran tidak banyak disebutkan dalam serat tersebut. Secara detail dapat dilihat pada tabel di bawah ini.

Tabel 2. Ritual Terkait Kehamilan dan Kelahiran dalam Serat Centhini

No.	Jilid & Pupuh	Lokasi	Topik	Konteks Religi
1	1 (Kaca 223); 63. Kinanthi. Bait 1-6.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Jika ada yang melahirkan, maka penghulu akan meminumkan dan mengusapkan air suci ke seluruh tubuh ibu yang melahirkan disertai doa memohon berkah dewa supaya selamat dan sejahtera keturunannya Ketika bayi lahir diadakan upacara pemotongan tali pusar (***pupak puser***).	Masyarakat Tengger memuja Dewa Brahma dengan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha.

2	1 (Kaca 247); 69. Mijil. Bait 16.	Gunung Tengger	***Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.*** Bayi yang baru lahir diberikan sesaji sayur menir, pecel, dan santen ayam.	Masyarakat Tengger memuja Dewa Brahma dengan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha.
3	2-Selesan (Kaca 3 dan Kaca 5); Seselan Sinom Bait 1. 321. Sinom. Bait 40-41.	Wirasaba	***Istri Adipati Wirasaba melahirkan. Cebolang dan keempat santri diundang ke Kadipaten untuk mengisi acara puputan.*** Ritual ***puputan puser*** diadakan di sisi timur pendapa. Acara diisi dengan pentas singir (syi'iran/pembacaan syair) dengan sesaji lengkap, kembang boreh, sekar konyoh, kemenyan, nasi tumpeng megana, jajanan pasar, uang 25 riyal, 12 buah ***dhulang, ancah, cething, bokor,*** gelas, dan ***tembor***. Semua perlengkapan tersebut ditutup dengan kain bercorak bunga, batik, lurik, dan ***wungu***, sedangkan penutup kurungannya berupa kain warna-warni.	Masyarakat Wirasaba digambarkan berpegang teguh menjalankan tradisi leluhur dan sudah memeluk agama Islam.

Pada ritual nomor 1 (satu) dalam perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari yakni desa paling puncak di kawasan Gunung Bromo, Jawa Timur. Jayengsari dan Rancangkapti seorang muslim, sedangkan Ki Ajar Satmaka penganut agama Buddha. Ki Ajar Satmaka menceritakan sebuah cerita leluhurnya yakni pada masa lalu pelaksanaan agama

Buddha sangat kental. Agama Buddha menjadi pedoman dalam menjalankan kekuasaan pemerintahan serta meluhurkan nilai-nilai kerajaan. Termasuk dalam hal pelaksanaan ritual saat seorang perempuan hamil dan ritual *pupak puser* atau pemotongan tali pusar bayi. Salah satu tahapan ritual saat kehamilan adalah pemuka agama meminumkan dan mengusapkan air suci ke tubuh ibu hamil. Air suci tersebut ditempatkan dalam wadah atau bejana yang disebut *prasen*. Dalam Serat Centhini disebutkan bahwa wadah air suci tersebut berupa cangkir tembaga bergambar hewan. Sedangkan untuk upacara *pupak puser* sendiri kurang dijelaskan secara detail. Ritual selanjutnya pada nomor 2 (dua) terkait bayi lahir pada masyarakat Tengger dilakukan secara sederhana, yakni dengan membuat sesaji berupa sayur menir, pecel, dan santen ayam. Ritual ini dilakukan atas dasar diyakininya kisah Dewi Sri oleh orang-orang Tengger.

Selanjutnya mengenai ritual pada nomor 3 (tiga) pada tabel mengisahkan tentang istri Ki Adipati Wirasaba sedang hamil besar bahkan terlambat beberapa minggu dari masa kelahiran. Pelayannya menyarankan agar istri Ki Adipati Wirasaba mengadakan pertunjukkan *emprak* ataupun rebana untuk meminta tolong pada Tuhan dimudahkan dalam waktu dan proses kelahiran. Ki Adipati Wirasaba kemudian mengadakan resital rebana dan tidak lama kemudian istrinya melahirkan seorang anak dengan mudah. Dia memutuskan untuk mengadakan resital rebana lagi pada malam bulan purnama berikutnya.

Puputan diselenggarakan setelah tali pusar bayi terlepas dari pusar. Bagi setiap bayi saat tali pusarnya putus tidaklah sama waktunya. Oleh karena itu, penyelenggaraan upacaranya tidak dapat ditentukan secara tepat, sebab ada kalanya tali pusar putus saat bayi telah berumur seminggu atau kadang lebih. Oleh karena itu, penyelenggaraan upacara *sepasaran* dapat didahulukan (Tilaar & Herliany, 1999). Dalam Serat Centhini dijelaskan bahwa di Wirosobo (Wirasaba), pada pesta pernikahan dan acara-acara perayaan lainnya (termasuk puputan), diisi dengan pertunjukan *emprak* dan pengajian rebana (selain *singir*) yang dibawakan para santri untuk menambah penghasilan (Santoso, 2007: 175).

B. Masa Akil Balig

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia versi daring dituliskan definisi akil balig adalah "tahu membedakan baik dan buruk (laki-laki berumur 15 tahun ke atas); cukup umur; cukup akalnya; dewasa."[1] Transisi dari masa anak-anak menuju dewasa ditandai perubahan fisik secara psikologi pada manusia. Masa transisi ini dianggap rentan terhadap goncangan. Dalam masyarakat Jawa, untuk memasuki dan menghadapi masa krisis ini, perlu diadakan ritual-ritual khusus sebagai penyeimbang dan melancarkan seseorang manusia menghadapi tahapan hidup ini.

Tabel 3. Ritual Terkait Masa Akil Balig dalam Serat Centhini

No.	Jilid & Pupuh	Lokasi	Topik	Konteks Religi
1	1 (Kaca 226); 63. Kinanthi. Bait 30.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam agama Brahma, anak laki-laki tunggal harus dikhitan dan anak perempuan disunat.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.
2	1 (Kaca 226); 63. Kinanthi. Bait 39-40.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam agama Endra, perempuan yang akan menikah harus disunat. Anak laki-laki dan anak dukun harus dikhitan.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.

1 Dikutip dari https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/akil%20balig pada 5 September 2022.

3	1 (Kaca 228); 64. Durma. Bait 8.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam agama Wisnu, anak orang gila kalau laki-laki harus dikhitan dan perempuan harus disunat.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.
4	1 (Kaca 228); 64. Durma. Bait 16-17.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam agama Bayu, laki-laki yang baru saja diangkat sebagai penghulu agama harus dikhitan.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.
5	4 (Kaca 161); 291. Maskumambang. Bait 36.	Dusun Selaung, Ponorogo	*Mas Cebolang dan para santri bertemu dengan Ki Nursubadya.* Salah satu prosesi khitanan adalah adanya iring-iringan, suara selompret, kendang, kenong, kimpul, dan angklung. Serta penari kuda lumping dan warok.	Latar masyarakat Dusun Selaung digambarkan percaya hal ghaib, leluhur, dan telah mengenal agama Islam.

Pada tabel di atas nomor urut 1 hingga 4 dikisahkan bahwa Ki Ajar Satmaka memberikan informasi kepada Jayengsari dan Rancangkapti mengenai ritual khitan dan sunat yang dilakukan oleh masyarakat Tengger yang menganut agama-agama dewa, yakni agama Brahma, Endra, Wisnu, dan Bayu. Khitan dilakukan kepada laki-laki, sedangkan sunat untuk kaum perempuan. Dalam Serat Centhini Jilid 4 disebutkan bahwa sejumlah *warok* dan *jathilan* digunakan untuk mengiringi prosesi khitanan (sunat). Selain penari *jathilan* terdapat

gemblak (laki-laki muda yang tampan dan berpakaian seperti wanita/ *lare jaler kang prakati utawi kang wanda wanodya*). Para *gemblak* dipelihara sejak usia dini oleh *warok* (guru seni bela diri). Selain itu, terdapat *ronggeng* yang juga mengisi prosesi khitanan anak laki-laki. Religi pada masyarakat Ponorogo sebagai latar pada fragmen tersebut digambarkan mempercayai hal-hal ghaib, kekuatan arwah leluhur, serta sudah mengenal ajaran Islam yang diwakili dari peran Ki Nursubadya sebagai kyai di Desa Selaung.

C. Pernikahan

Pernikahan merupakan salah satu tahapan penting dalam siklus hidup manusia. Ritual pernikahan menjadi gerbang penting bagi seseorang untuk memasuki kehidupan berumah tangga. Ritual pernikahan terdiri dari serangkaian upacara sakral yang tidak hanya berfungsi bagi kedua pasangan pengantin, tetapi juga mengandung fungsi sosial sebagai media untuk memberikan informasi kepada lingkungan sekitar bahwa sepasang mempelai telah mencapai tingkatan hidup baru. Bagi orang Jawa, pernikahan tidak hanya menyangkut hubungan antara seorang laki-laki dan perempuan terkait penyatuan fisik dan psikis, tetapi juga pernyataan keluarga besarnya. Keluarga baru merupakan awal mula dari terbentuknya lingkungan yang lebih luas. Penjelasan yang ditulis sangat detail dan kompleks seperti tertuang dalam tabel di bawah ini.

Tabel 4. Ritual Terkait Pernikahan dalam Serat Centhini

No.	Jilid & Pupuh	Lokasi	Topik	Konteks Religi
1	1 (Kaca 222); 62. Pangkur. Bait 32-35.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Para jejaka dan gadis memakai sisir jika pergi ke ladang. Jika ada seorang jejaka atau gadis	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.

			memiliki hasrat menikahi lawan jenisnya, maka ia akan mengambil sisir orang yang diminatinya. Sisir diserahkan ke orang tua pemilik sisir. Jika terjadi kesepakatan dan persetujuan kedua pihak, pernikahan akan dilaksanakan di rumah mempelai perempuan. Pengulu datang membawa air suci dalam cangkir tembaga bergambar hewan. Kedua mempelai mendekat ke pengulu untuk diperciki air suci diiringi puji-pujian kepada Dewa Brahma dan doa untuk kehidupan mendatang yang bahagia.	
2	1 (Kaca 225); 63. Kinanthi. Bait 21-22.	Gunung Tengger	***Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.*** Dalam ritual pernikahan agama Sambu, wali nikah harus menggunakan ***baladho***. Pengantin laki-laki melangkahi ***jentera***, ***wusu***, ***likasan***, ***ilir***, kukusan, sendok nasi, dan ***iyan***. Sedangkan pengantin perempuan melangkahi linggis, garu, bajak, dan cangkul.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.

3	1 (Kaca 226); 63. Kinanthi. Bait 31-32.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam agama Brahma diadakan pertunjukan *badhudhuk* sebelum pengantin dipertemukan. Keluarga kedua mempelai menari bersama.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.
4	1 (Kaca 226-227); 63. Kinanthi. Bait 40-41.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam agama Endra, upacara perkawinan diadakan pentas *onjer* dan *sintren*. Dalam perjamuan kedua pihak keluarga saling berbalas sapa sebagai lambang jamuan.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.
5	1 (Kaca 228); 64. Durma. Bait 9.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam agama Wisnu, saat upacara perkawinan menggunakan patah dan sepasang *kembar mayang*. Selain itu, juga saling menyerahkan gunungan. Orang tua pengantin makan sebuah pisang yang dibagi dua.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.

6	1 (Kaca 228); 64. Durma. Bait 17-18.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam agama Bayu, pada ritual perkawinan dilaksanakan ***batoyang***, yaitu ketika mempelai pria hendak diarak maka mempelai wanita menghadang arakan dengan dinding tirai. Apabila tirai roboh makan arakan dapat dilanjutkan, tetapi jika tidak roboh maka harus diulang pada hari lain.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.
7	1 (Kaca 229); 64. Durma. Bait 26-27)	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam agama Kala, ritual perkawinan menggunakan *lempeng*. Keluarga kedua mempelai akan berkelahi. Jika ada yang terkena pelipisnya, maka akan dikenakan denda. Saat mengarak pasangan pengantin harus berlagak seperti orang gila.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.

8	2 (Kaca 50); 102. Megatruh. Bait 3-5.	Bukit Tidar, Magelang	*Syekh Wakidiyat menjelaskan kepada Cebolang mengenai hukum pernikahan dalam ajaran Islam.* Pernikahan sebagai tanggung jawab lahir dan batin. Maksimal jumlah istri adalah empat. Pihak laki-laki memberikan maskawin kepada pengantin perempuan yang berupa perak atau barang apa saja yang disetujui pengantin perempuan.	Masyarakat Bukit Tidar digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.
9	2 (Kaca 55-57); 103. Juru-demung. Bait 23-30. 104. Salisir. Bait 1-18.	Bukit Tidar, Magelang	*Syekh Wakidiyat menjelaskan kepada Cebolang mengenai hukum pernikahan dalam ajaran Islam.* Syarat pernikahan yaitu ijab kabul, wali nikah bagi mempelai perempuan, adanya mempelai laki-laki, mempelai perempuan, dan dua orang saksi. Apabila wali nikah tidak bisa menikahkan, maka bisa menggunakan kaum/naib/ulama. Pengantin laki-laki di sebelah timur menghadap penghulu, wali di sebelah utara penghulu, dan dua orang saksi di sebelah kanannya. Kemudian wali mengucapkan kalimat bersedia menikahkan anak perempuannya	Masyarakat Bukit Tidar digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			(dengan menyebut nama lengkap) kepada mempelai laki-laki (dengan menyebut nama lengkap) dengan maskawin (disebut lengkap) dibayar tunai atau pinjam (hutang) kepada penghulu. Penghulu kemudian menerima penyerahan dari wali dan bertanya kepada mempelai laki-laki apakah bersedia dan apakah maskawin dibayar tunai atau pinjam? Mempelai laki-laki kemudian menjawab tunai atau pinjam (pilihan). Lantas penghulu membacakan doa dan akad nikah. Setelah itu, mempelai laki-laki menjawab kabul yaitu menerima nikahnya dengan maskawin. Selanjutnya penghulu mengucapkan ***barakallah*** dan doa yang diawali ***ta'awud*** dan ***bismillah***. Kemudian saksi akan mengatakan kepada mempelai laki-laki untuk mematuhi perintah raja dan aturan perceraian jika terjadi nanti. Lalu mempelai laki-laki bersalaman dengan penghulu dan saksi kemudian melakukan ***ujung*** atau sembah bakti kepada orang tua. Syarat penghulu, wali, dan saksi adalah sudah dewasa, tidak cacat, dan tidak sakit.	

10	2 (Kaca 147-155); 127. Megatruh. Bait 13-40. 128. Juru-demung. Bait 1-37. 129. Mijil. Bait 1-9.	Kauman, Mataram (Pleret)	***Cebolang, Ki Amat Tengara, empat santri, dan Nyai Pujastuti mendengarkan penjelasan Nyai Sriyatna mengenai sesaji dalam ritual pernikahan/mantu.*** Sebelum mendirikan ***tarub***, sumur di dalam benteng dicemplungi kelapa dan dilakukan ***pendheman***. Selain itu, dilakukan ***buangan*** di depan pintu gerbang, pintu yang biasa dilalui orang, tengah halaman, dan perempatan jalan yang akan dilewati pengantin. ***Pendheman*** adalah mengubur benda ke dalam tanah, yakni sebotol minyak, telur ayam, kemiri yang dipukul rata dan yang utuh, kluwak, kedelai, kacang ruji, ***gereh pethek***, ampo, beras, dan uang setengah sen. Semua benda dimasukkan ke dalam ***empluk***/botol tembikar dan ditutup ***bendha***. Rangkaian sesaji diletakkan di atas takir dari daun pisang berupa jenang merah, daging cacah mentah dan matang, serta sirih. ***Buangan*** yang diletakkan di pintu, tempat sampah, dan kamar mandi berupa jenang merah, jenang putih, jenang ***baro-baro***,	Masyarakat Kauman digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			daging cacah mentah dan matang, bunga gantal, telur ayam, beras, kemiri, kluwak, kedelai, uang setengah sen, dan kacang ruji. Selamatan saat mendirikan *tarub* dengan menyediakan dua ambeng nasi lulut (campuran nasi, ketan, dan kunyit), dua ambeng nasi uduk, enam ambeng nasi asahan, duapuluh pasang nasi golong, jajanan pasar, dawet, rujak, pecel ayam, sayur menir, masakan bersantan dengan lauk ayam jantan putih, jenang merah putih, jenang *baro-baro*, *jongkong*, *inthil*, pisang ayu, sirih lengkap dengan pinang, gambir, tembakau, dan kapur, serta uang tali kasih untuk naib. Syarat kerbau yang akan disembelih yaitu diikat dan dinaiki dengan dipakaikan *kemben bangun tulak*, kain tuluh watu, baju *wulung langking* biru kehitaman, menggendong jadah, dan berpayung. Punggung kerbau diberi tikar sebagai tempat duduk dan berdoa.	

			Sesaji untuk ***adang*** atau menanak nasi disesuaikan dengan jumlah dandang yang dipakai. Setiap dandang diisi sesaji tersendiri, yakni ayam panggang, nasi tumpeng, kelapa utuh, jajan pasar, ***jodhog gendi***, setangkep gula kelapa, pisang ayu, sirih ayu, satu buah tikar pandan, dan uang duapuluh sen. Dandang dilumuri boreh hingga tiga kali sampai merata. Selanjutnya, menyalakan dupa selama api di dapur menyala. Sesaji untuk gudang tempat menyimpan beras berupa ayam panggang, nasi tumpeng, kelapa tikar pandan, beras, payung, jajan pasar, gula kelapa, ***benang lawe, jodhog*** gendi, jadah, wajik, pisang ayu, sirih ayu, sisir suri, cermin, bunga boreh, kemenyan, dan ***tindhih*** (uang syarat) paling sedikit duapuluh sen. Sesaji untuk dapur berupa tempat daging, tempat nasi, tempat makanan, tempat sirih, gangsa besar, dan tempat tidur pengantin. Selain itu, sesaji juga berupa ayam panggang, nasi tumpeng, tikar utuh, jadah, jenang, ***pondhoh*** biru, gula kelapa satu		

			tangkep, pisang ayu, sirih ayu, pekinangan lengkap, sisir suri, cermin, minyak kenanga wangi, jajan pasar, berbagai bunga, kemenyan, kembang boreh, ***jodhog gendi***, ***tindhih*** (uang syarat) sebesar sepuluh sen. Sesaji untuk calon pengantin sejumlah dua kali berbentuk nasi tumpeng yang dihias, nasi tumpeng dengan sayuran, jajan pasar, pisang ayu, sirih ayu lengkap, bunga, kemenyan, kembang boreh, dan ***tindhih*** (uang syarat) sejumlah sepuluh sen. Kain ganti saat mandi yaitu mori putih dengan bunga setaman. Tubuh pengantin diberi wewangian setelah mandi. Sesaji untuk ***paes*** (berhias) juga sejumlah dua kali berupa ayam panggang, nasi tumpeng, kelapa utuh, ayam hidup, gula kelapa, jadah, jenang, ***pondhoh*** biru, ***boreh***, jajan pasar, pisang ayu, sirih ayu lengkap, sisir suri, cermin, minyak kenanga, dan ***tindhih*** (uang syarat) sebanyak 212,5 sen. Tempat duduk untuk berhias berupa tikar halus dengan tepian rumbai, alas daun kluwih, ilalang, dan		

			daun kara. Kain yang dipakai harus lebar, kain penutup dada, dan kain bermotif bunga. Biaya paes satu pengantin sejumlah dua riyal. Busana berupa baju, kain, dan penutup dada yang bisa dipinjam dari juru paes. Pengantin pria dikerik keningnya, kumis dan bulu di tepi dahi dicukur, dan jambang dikerik. Sesaji untuk perias pengantin pria diberikan sekali tanpa diberi *tindhih*, tetapi diberi kain, baju, dan ikat pinggang. Sesajinya berupa makanan kecil dan minuman. Sesaji untuk perias pengantin perempuan berupa minuman segar, makanan dan daging yang ditata, nasi putih yang diletakkan pada tempat yang memanjang, makanan berkat untuk dibawa pulang yang dibagi dua bagian. Sesaji nikah berupa ayam panggang, nasi tumpeng, kelapa utuh, gula kelapa, ayam hidup, nasi pondhoh, wajik, jadah, jenang, jajanan pasar, kembang boreh, bunga, kemenyan, sisir suri, *jodhog gendhi*, cermin, seikat benang		

			lawe, dua butir cikal, *tindhih* sejumlah sepuluh sen, satu takar beras, tikar pandan, mori putih, dua nampan dengan isi empat sisir pisang ayu, sirih ayu lengkap, padi, ikalan benang, *agel*, kapuk, minyak wangi, sisir suri, cermin, jarum, asam, kunyit, kemenyan, kembang boreh, *tindhih* sejumlah 212,5 sen, dan mori putih. Semua ditata dalam satu tempat. Tempat duduk pengantin selama akad nikah berupa tikar pandan yang dialasi mori selebar tiga kali sapu tangan. Berkat atau jamuan yang dibawa pulang berisi lemper, nasi tumpeng putih, dua puluh buah daging iris, berbagai hasil bumi yang telah dimasak seperti *pala pendhem*, *pala kasimpar*, atau *pala gumantung* sejumlah duapuluh buah yang ditata di dalam *jodhag*. Selain itu, juga dibuat panebus yang dibuat ibu pengantin pria melalui perantara seorang wanita tua untuk diberikan kepada ibu pengantin wanita. Selanjutnya baru dapat dilaksanakan temu pengantin.		

Selain itu, dipasang pula *tuwuhan* (hiasan berbentuk tumbuh-tumbuhan) sebelum ritual *nyantri* (calon mempelai membantu bekerja di rumah calon mertua). Dilengkapi dua pasang *kembar mayang*, empat buah kelapa muda, dan dua buah nanas muda sebagai *kuncung* dari *kembar mayang*. Nantinya sepasang *kembar mayang* diletakkan di dekat kamar tengan tuan rumah, sedangkan sepasang lagi rumah pengantin pria. Ketika berjalan, pengantin pria melewati pintu agung yang dijaga oleh para wanita yang tua dan meminta restu dari mereka. Sepasang *kembar mayang* di rumah pengantin pria kemudian digendong oleh laki-laki dengan kain *sindur* (mori putih dengan warna merah di tengahnya). Di depan pintu agung, *kembar mayang* tersebut diterima oleh para wanita usia lanjut untuk kemudian dipasangkan dengan *kembar mayang* milik pengantin wanita. Lima hari kemudian nanas di *kembar mayang* dijadikan rujak atau dicampur dengan kelapa muda yang dimakan oleh pengantin baru setelah berhubungan badan.

			Pada ***krobongan*** (ruang tengah) dihias dengan ***loro blonyo***, dian, dua buah kendi isi air, dua buah guci kembar yang masing-masing diisi air tempuran bengawan dan beras, kemiri, kluwak, kembang, kemenyan, kembang boreh, dan uang sebesar 212,5 sen. Mulut guci ditutupi ***letrek*** hijau. Lokasi tempat duduk pengantin diberi alas daun kluwih, daun apa-apa, ilalang, daun kara, dan ditutup dengan tikar pandan. Kemudian dialasi lagi dengan alas kain milik kedua mempelai yang ditutup tikar batu dan disebari bunga campur ***bawur***, uang logam 212,5 yang sudah digosok hingga mengilat, kacang dan kedelai yang tua dan kering, serta beras berkunyit warna kuning. Upacara selanjutnya adalah ***slametan majemukan midadareni*** yang diadakan setelah ***dhuhur*** untuk menghormati Kanjeng Nabi. Disebut juga ***rasulan***. Sajiannya berupa nasi gurih, dua ***ambengan***, dua wadah ayam utuh yang dimasak santan, lombok merah lurus dicampur garam tumbuk		

			halus, bunga kantil putih dan kuning, dupa, serta kembang boreh. Untuk menghormati leluhur diadakan pula slametan dengan sajian nasi golong, sayur menir, pecel ayam, sayur pudha mara, daging ranjapan/buruan, ikan laut, ***pala pendhem***, ***pala kasampar***, ketan, kolak, apem yang berkuah manis, apem merah, dan boreh. Setelah upacara pernikahan juga diadakan slametan untuk mengirim doa kepada leluhur dengan sajian nasi lima ambeng, nasi golong, nasi gurih, sayur menir, pecel ayam, daging ayam jago dan betina dimasak santan, jenang putih, jenang merah, jenang ***baro-baro***, jajan pasar, boreh, kemenyan, ***tindhih*** sejumlah sepuluh sen. Setelah acara temu pengantin dan pernikahan dibuat ***brokohan*** atau nasi ***slametan***. Ibu pengantin perempuan membuat bantal jumputan yang akan dibawa oleh anaknya ketika ke rumah suaminya. Dibawakan pula satu kantong isi bumbu-bumbu jamu.		

			Saat ke rumah suami dan melewati sungai, maka membuang seekor anak ayam, kembang, kemenyan, kembang boreh, kemiri, kluwak, dan beras dalam satu wadah. Jika tidak ada ayam, maka boleh mengganti dengan telur. Setelah menikah, saat ***sepasaran***-nya diadakan ***slametan*** dengan nasi uduk, nasi golong, nasi kuning, beras dalam guci, dan uang 212,5 sen yang dipakai untuk membuat nasi-nasi tersebut. Jika kurang, dapat ditambah dengan syarat jenang sumsum dan juruhnya untuk dibagikan kepada orang yang membantu hajatan, pengantin, dan keluarganya.	
11	2 (Kaca 156); 129. Mijil. Bait 23-26.	Kauman, Mataram (Pleret)	***Nyai Sriyatna menjelaskan kepada Nyai Pujastuti mengenai tradisi bubak kawah atau pertama kali menikahkan anak.*** Perlu dipersiapkan ***peningset*** atau pemberian dari calon mempelai pria kepada calon mempelai wanita. Isinya adalah ***pao-pao***/ kantong uang dengan isi dua keping uang 25 sen, dua buah cincin permata untuk pengantin, selembar kain lurik,	Masyarakat Kauman digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			selembar kain batik, dua lembar ***kasumekan*** (kain untuk menutup dada) dari batik, pisang ayu, ***jadah***, jenang, ***pondhoh***, wajik, pecel ayam, sayur menir, nasi golong, buah-buahan, ***pala kapendhem***, ***pala kasimpar***, dan ***pala gumantung***.	
12	2 (Kaca 157-158); 129. Mijil. Bait 28-39.	Kauman, Mataram (Pleret)	***Nyai Sriyatna menjelaskan kepada Nyai Pujastuti mengenai lamaran saat bubak kawah dan numplak ponjen.*** Kelengkapan lamaran ***bubak kawah*** berupa sirih ayu, pisang kuning, gambir, kapur sirih, tembakau, pinang, gula kelapa, benang lawe, sisir suri, minyak wangi, cermin, bunga, dua ekor kerbau, dua ekor ayam jantan wiring, dua ekor angsa, peralatan berbahan tembaga berupa dandang, ***kendhil***, ***kenceng*** besar dan rendah, periuk bertutup, dan ***pengaron***. Peralatan dapur lainnya yaitu ***iyan***, ***ilir***, kukusan, ***orok-orok***, ***uleg-uleg***, ***enthong***, ***solet***, ***irus***, ***tumbu***, ***tenggok***, dan ***cething***. Apabila menggunakan uang maka saat membawanya harus dipikul. Ada juga kain batik, lurik,	Masyarakat Kauman digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			encit, mori satu gulung, empon-empon, ***anggi-anggi***, bumbu masak, bawang merah, garam, terasi, dan lainnya. Makannya berupa pecel ayam, sayur menir, nasi golong, lombok terus sekaligus tanamannya, beras, kedelai, kelapa, tebu beserta daunnya, dan kayu walikukun. Kelengkapan lamaran ***numplak ponjen*** yaitu harus menumpahkan kantong wadah jamu dan biji-bijian yang terbuat dari kain warna-warni. Isinya berupa ***anggi-anggi***, bunga rampai, beras kunyit, uang dari satuan terkecil hingga terbesar berupa ringgit emas. Setelah upacara temu, maka si ibu mempelai duduk di patanen dan semua anak menantu berkumpul di depannya. Ia menumpahkan isi kantong untuk diperebutkan anak menantu. ***Kacar-kucur*** dijadikan satu dengan ***klemuk***/guci kecil yang diisi uang dan beras. Nantinya dapat dipakai ***slametan*** saat ***sepasaran*** pengantin. Dapat pula dipakai untuk membuat ***sajen*** dan minyak kelapa.	

13	2 (Kaca 158-160); 129. Mijil. Bait 45-61.	Kauman, Mataram (Pleret)	***Ki Juru menjelaskan mengenai tahapan ritual pernikahan kepada Cebolang dan Ki Amat Tengara untuk melengkapi penjelasan sebelumnya oleh Nyai Sriyatna.*** Saat ritual temu pengantin, yakni pengantin pria di depan pintu pendapa dan pengantin wanita di depan pintu, mereka saling melempar gulungan sirih yang diikat dengan tali. Kemudian keduanya bertemu. Pengantin wanita membasuh kaki pengantin pria dengan air kembang setaman dan memecah sebutir telur ayam yang diletakkan di bawah pintu. Keduanya lantas bergandengan dengan mengaitkan jari kelingking. Ketika sudah mencapai ***patanen***/ ruang tengah mereka duduk. Mempelai wanita duduk di sebelah kiri lantas ***ngujung***/ bersembah di lutut kiri suami. Mempelai pria lalu naik ke ***kobong*** dan menumpahkan ***kacar-kucur*** ke mempelai wanita kemudian mereka duduk kembali. Bapak pengantin wanita duduk di antara keduanya dan memangku kedua	Masyarakat Kauman digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			mempelai yang disebut ritual ***pangkon***. Kemudian ibu mempelai wanita akan bertanya "Berat yang mana?" dan dijawab "Sama beratnya." Selanjutnya kedua mempelai dan orang tua menyambut tamu. Apabila mempelai pria duda dan mempelai wanita gadis, maka saat upacara temu saling melempar sirih saja. Setelah dipertemukan di depan pintu, lalu duduk. Mempelai pria memegang kayu yang ujungnya menyala dan mempelai wanita menyiram dengan air. Apabila kedua mempelai saudara ***misan*** atau memiliki kakek buyut sama, maka harus mencangkul ***pipisan***/ peralatan jamu jika mempelai pria nasabnya lebih tua. Kalau perempuan yang lebih tua nasabnya, maka harus mencangkul tumpeng nasi putih di depan pintu. Kalau mempelai wanita derajatnya lebih tinggi seperti bangsawan, maka saat temu pengantin ia membawa tombak dan berjalan hingga pinggir pendapa. Mempelai pria		

			berjalan menemui dengan menggandeng patah yaitu anak gadis dan jejaka yang masih kecil yang didandani menyerupai pengantin. *Patah* membawa baki pekinangan dan paidon. Selanjutnya pengantin tidur di *kobong* selama semalam dan ditengok tiga kali sambil membawa obor. Jika mereka sudah melakukan hubungan suami istri, maka esoknya dimandikan beberapa wanita tua. Badannya ditutup kain putih, kemudian diberi jamu delima putih yang dibuang bijinya dan diganti dua biji kemukus jenitri serta tali lawe sebagai pengikat. Biji tersebut dikunyah suami dan diusapkan ke bibir istri sebanyak tiga ludahan.	
14	2 (Kaca 160-161); 130. Pocung. Bait 1-21.	Kauman, Mataram (Pleret)	***Ki Goniyah menjelaskan mengenai tujuan tahapan ritual pernikahan kepada Ki Kaum, Cebolang, dan Ki Amat Tengara.*** Ritual mendirikan tarup adalah untuk memuliakan Ki Ageng Tarub, para leluhur, *samara bumi*, dan *kutu-kutu walang anggata* yang dilewati pengantin. Menjauhkan malapetaka,	Masyarakat Kauman digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			mendekatkan bahagia, memberi keselamatan, dan membantu jalannya upacara. Doanya ditujukan kepada Ki Ageng Tarub. Selamatan ***midadareni*** atau malam sebelum temu pengantin, diadakan ritual ***majemukan*** yaitu ***slametan*** dengan mengumpulkan orang untuk mempersembahkan makanan kepada Kanjeng Nabi beserta istri dan keturunannya, kepada bidadari dan bidadara, dengan harapan mereka memberikan berkah dalam acara ***midadareni***. Doanya doa rasul dan keselamatan. Selamatan setelah pernikahan dimaksudkan supaya mengirim doa dan memuliakan leluruh kedua mempelai, ***semara titi***, dan ***kutu-kutu walang wongantaga*** agar dijauhkan dari malapetaka, didekatkan dengan kebahagiaan, dan tercapainya keinginan. Doanya berupa selamat ***bidini*** dan ***takwil ngumur***. Selamatan ***brokohan*** dilakukan setelah temu pengantin supaya mengetahui saudara kedua mempelai yang		

			lahir berbarengan dalam sehari supaya lestari, bahagia, dan selamat. Doanya yakni *takwil ngumur* dan doa selamat. Selamatan *sepasaran* dari hari pernikahan supaya memuliakan *semara titi*, semua yang diinjak dan dilalui, serta saudara kedua mempelai. Selain itu, memuliakan ketujuh hari dan kelima hari dalam pasaran supaya semua keinginan terpenuhi, bahagia, dan selamat. Doanya yakni doa selamat dan *takwil ngumur*. Selamatan *selapanan* atau 7 *pasaran*/35 hari menyediakan tumpeng sayur, jenang putih, jenang merah, jenang *baro-baro*, jajan pasar, dan uang 10 sen. Ritual ini untuk memuliakan *semara bumi*, mengingat saudara kedua mempelai yang hari lahirnya sama, supaya mereka merestui pernikahan. Harapannya semoga bahagia, mulia, selamat, sejahtera, memiliki pangkat, banyak rezeki, dan anak. Doanya berupa *takwil ngumur* dan doa selamat.	

15	2 (Kaca 162-164); 130. Pocung. Bait 27-61.	Kauman, Mataram (Pleret)	***Suasana hari lamaran anak Ki Juru dan Nyai Juru.*** Tamu diterima di pendapa. Perwakilan keluarga tamu menyampaikan keperluannya dan barang-barang yang dibawa. Hidangan disajikan berupa makanan, minuman, sirih, dan rokok. Ki Juru dan Nyai Juru memeriksa kesesuaian barang. Para tamu kembali pulang dengan dibawakan ***brekat/barokah*** sebagai ***ulih-ulih***. Selanjutnya adalah ritual nyantri. Calon pengantin laki-laki tinggal di rumah calon mertua datang dengan diiringi gending ***carabelan*** dan ***ladrangan*** dari gamelan agung. Setelah semua tamu duduk di pendapa, perwakilan rombongan menyerahkan calon mempelai pria dan disusul jamuan minuman, rokok, dan sirih. Para tamu dipersilakan istirahat di pondokan. Mereka disebut ***martamu*** yang maknanya harus maklum dan memaafkan si empunya rumah dan hidangan yang disajikan. Selanjutnya para ulama datang dan menuju surau untuk mengaji Al-Quran.	Masyarakat Kauman digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			Setelah itu, diadakan kenduri, selamatan, dan disajikan makanan. Para tamu pulang dengan membawa ***berkat***. Acara kembali digelar di pendapa. Ki Juru menyampaikan kepada Cebolang bahwa sebelum hajatan digelar akan dilaksanakan ***nyadran*** dan ***tahlilan*** supaya para leluhur memberikan restu, dijauhkan dari aral halangan, dan selamat. Ki Juru berkedudukan sebagai ***kajurin***/abdi juru yang posisinya di tengah-tengah setara dengan ***kawadanan***/ pangkat ***wedana*** yang harus tunduk pada penghulu. Diperbolehkan memakai adat priyayi tetapi tidak melanggar yang haram. ***Bebed*** yang dipakai pria dan ***tapih*** yang dipakai wanita harus sama. Sabuk pria juga harus sama dengan ***sumekan***/penutup dada wanita. Jenisnya harus ***tuluh watu*** yaitu kain penutup dada warna biru setengah putih. Saat ***midadareni*** kain yang dipakai batik ***taruntum-bersindur*** yaitu kain merah dengan tengah putih dan memakai ***sumekan***. Saat temu pengantin menggunakan kain ***cakar*** dan penutup dadanya ***mayang mekar***.	

			Sesudah itu, memakai kain lurik motif ***kepyur*** dan penutup dada ***pacing tawa***. Acara ***sepasaran*** menggunakan kain **kembang jarak**, sumekan motif ***semen tritis***, dan sabuk ***bandhoga***.	
16	2 (Kaca 275-277); 157. Dhandhang-gula. Bait 1-14.	Kauman, Mataram (Pleret)	***Setelah Ki Pujangkara selesai mengadakan acara mantu, selanjutnya diadakan ruwatan.*** Sebuah kelir untuk pementasan wayang telah digelar di pendapa. Pelengkap lainnya berupa sepasang ***tuwuhan*** untuk dipasang di sisi kiri dan kanan yang terdiri dari setangkai pisang, tebu, kelapa muda, ***legen*** dari pohon nira, dua ikat tangkai padi yang berbiji banyak, dua tunas kelapa, dua ekor ayam jantan dan betina yang diikat. ***Sajen*** tumpeng terdiri dari tumpeng ***tutul***, tumpeng ***lugas***, tumpeng ***kendhit***, tumpeng pucuk cabai merah, tumpeng ***megana*** sayuran, tumpeng ***megana*** ikan ayam, tumpeng ***rajeg jarum baja***, tumpeng pucuk telur, dan tumpeng ***sembur***. Disiapkan pula dua buah ***kroso***/keranjang anyaman daun kelapa yang digantung di kedua ujung kelir, sebelah kiri	Masyarakat Kauman digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			diisi nasi dan ikan, sedangkan sebelah kanan diisi ubi-ubian, beras putih, dan buah-buahan. ***Sajen*** lainnya yaitu kelapa pandan, bantal baru, kain tujuh macam (***dodot poleng bintulu, dringin, songer, tuluh watu, gadhung mlathi, liwatan bangun tulak, pandhan binethot***), kain putih penutup dada yang dipakai mandi mempelai wanita. Nantinya kain ini diberikan ke Ki Dalang. Apabila yang diruwat mempelai pria maka kain syarat menjadi dua lembar, kain tambahan dua lembar untuk ikat kepala, pisau raut baja, dan segenggam daun lotar kering dan lebar. Disiapkan juga tiga jenis nasi uduk lengkap dengan ayam, bumbu santan, ayam hitam dan ayam putih berbulu mulus, telur ayam, jadah beraneka warna (merah, putih, biru, kuning, ***kendhit***, dan ***trutul***), ketan beraneka warna (kuning, hitam, putih, biru, dan hijau), wajik, jenang dodol manis, 9 jenis bubur yang disajikan dalam sebuah takir. Selain itu, ***sajen*** dilengkapi dengan sebuah takir dari batang pisang yang diisi jenang		

			blowok (warna merah, biru, hijau, putih, hitam, dan kuning), jenang ***lemu***, jenang bekatul, dan serabi 9 warna (hitam, biru, ungu, hijau, ***trutul***, kuning, merah, putih, dan coklat gula), bikang merah dan putih, ***awug-awug***, ***ampyang***, nasi pondhoh 7 warna (merah, putih, hitam, biru, hijau, ungu, kuning), makanan berbungkus seperti ***legandha***, ***lepat***, ketupat, ***mendut***, ***limus***, nagasari, ***clorot***, ***pudhak***, ***entul-entul***, serabi, ***utri***, berbagai macam ***pipis***, ***palagimbal***, ***palakringsing***, ***panganan***, buah-buahan, ***tukon pasar***, uang dua keping, rujak ***bakal***, rujak ***dheplok***, rujak ***crobo***, rujak ***dulit***, rujak manis, ***gecok bakal*** (dari cabai, garam, terasi, bawang merah, bawang putih, daging kerbau mentah), ***gecok gesang*** (ikan lele), ***gecok dadi***, dua butir telur ayam, dua lembar ***tikar pacar***, satu ikat kayu, berbagai bumbu, ***wolak-walik***, pecel ayam, sayur menir, nasi golong dengan kecambah, berbagai empon-empon, buah-buahan dari pohon, ubi-ubian, buah-buahan menjalar yang mentah dan matang, parang, pisau, sisir, suri, kaca,	

			payung yang ditumpangi jajan pasar dengan uang *tindhih* 25 keping, daun *dhadhap serep*, alang-alang, daun apa-apa, *ungker*, minyak *sundhul langit*, *setukal* lawe putih, nasi *asahan* yang atas-nya diberi nasi punar, 40 ketupat *luwar*, beras putih sekali tanak, kelapa *gundhil jalu* yang dililit lawe tiga kali, empat batang kayu walikukun sepanjang hasta, secangkir minyak kelapa, *ejar blencong* dan uang 25 sen, satu guci tuak, satu guci air tebu, air pertemuan dua sungai yang dicampur air tujuh sumur, bunga setaman, belanga baru, kendi baru isi air penuh, sebotol minyak kacang, pelita yang menyala *peda celupak*, *dlingo*, bawang putih dengan uang *tindhih* 25 keping, dua sisir pisang ayu, sirih, setangkup gula kelapa, uang *tindhih* 60 keping tembaga.	
17	(Kaca 294-295); 159. Gambuh. Bait 8-19.	Kauman, Mataram (Pleret)	***Setelah dilakukan pentas wayang perdana, maka dilaksanakan ritual ruwatan pentas wayang lakon ruwatan Murwakala dengan dipimpin Ki Dalang.*** Setelah sembahyang subuh, Ki Dalang menunaikan shalat hajat dua rakaat dan kembali	Masyarakat Kauman digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			ke pendapa untuk memulai pentas. Mempelai wanita yang akan diruwat memakai kain serba putih duduk di balik kelir berseberangan dengan Ki Dalang. Lalu Ki Dalang maju dan duduk di bawah blencong. Tangannya mengetok cempala pada kotak wayang seiring dengan dimainkannya gending *ayak-ayak manyura*. Gunungan dicabut dan kisah Murwakala dimulai. Di tengah pentas Ki Dalang mengetokkan cempala pada kotak wayang dengan iringan gamelan seseg, gending *ayak-ayakan*, gending *prawara*, dan *ilahengan*.	
18	2 (Kaca 344); 171. Megatruh. Bait 29.	Kauman, Mataram (Pleret)	***Setelah dilakukan pentas wayang perdana, maka dilaksanakan ritual ruwatan pentas wayang lakon ruwatan Murwakala dengan dipimpin Ki Dalang.*** Ki Dalang menunduk sembari mengucapkan *serbet*. Tangannya memukul cempala ke kotak wayang berkali-kali sebagai tanda berakhirnya pentas wayang. Gamelan ditabuh bunyi sampak yang bergemuruh lalu *tancep kayon*.	Masyarakat Kauman digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

19	2 (Kaca 345-347); 171. Megatruh. Bait 34-40. 172. Asmara-dana. Bait 1-11.	Kauman, Mataram (Pleret)	***Ki Juru mengadakan ritual bakda pernikahan anaknya.*** Pendapa sudah dibersih-kan. Air di dalam ***ngaron*** diisi air tujuh sumur. Mempelai wanita di-mandikan dengan air tersebut sebanyak tujuh kali siraman dan harus menahan napas. Lalu Ki Juru dan Nyai Juru mandi. Setelahnya, mereka memakai baju bagus. Sesaji di pendapa berupa ***ambengan*** besar dengan tujuan memulia-kan leluhur. Kenduri dilakukan dengan mengundang tetangga dan selesai saat zuhur. Ki Juru baru boleh tidur. Sore harinya disiapkan sesaji di pinggir sumur berupa jenang ***baro-baro lima katir*** dan uang picis lima keping. Diadakan doa tolak bala di pinggir sumur. Malam harinya diadakan acara Maulud. Malam selanjutnya pembacaan Mikrad Nabi. Sedangkan malam kelima tadarus Al-Quran. Pada hari kelima, siangnya dilaksanakan kenduri ***wilujengan*** di rumah Kiai Juru. Perlengkapan berupa tiga peti besar isi emas permata, kain batik tulis, kain lurik, penutup dada, ikat kepala dengan	Masyarakat Kauman digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			hiasan bunga, ***paningset***, berbagai baju, ***epek***, sapu tangan, kain ***rimong kurasi*** sutra halus, baju ***rangkepan***, serta celana. Dilengkapi pula ***kasumekan***, destar, lima macam kain tolak bala, perabot rumah tangga, berbagai perkakas, dan peralatan dapur. Acara dilanjutkan dengan pemberian petuah nasihat kedua orang tua kepada mempelai berdua di depan ***krobongan***.	
20	2 (Kaca 349); 172. Asmara-dana. Bait 32-38.	Kauman, Mataram (Pleret)	***Ki Juru mengadakan ritual bakda pernikahan anaknya.*** Setelah orang tua memberikan wejangan, jemputan besan tiba. Ki Juru menyambut tamu diiringi tebahan rebana dan bebunyian angklung yang dimainkan para santri muda. Rombongan penjemput bagian belakang membawa ***kembar mayang***, ***kremun buntal***, dan kuda dengan perlengkapan bagus. Di sisi kanan dan kiri ada pembawa ***layu-layu*** (ular-ular) sebagai pengawal. Para penjemput adalah laki-laki dan perempuan dengan penampilan serba indah. Acara sambutan dilanjutkan dengan iringan hidangan. Pemimpin rombongan penjemput	Masyarakat Kauman digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			menyampaikan maksud kedatangannya dan diterima sambutan Ki Juru. Kedua mempelai sungkem kepada orang tua dan tetua, lalu berjalan keluar bergandengan tangan. Bapak pengantin berjalan di depan, sedangkan ibu dan keluarganya beriringan di belakang. Mempelai perempuan menaiki *kremun* yang sudah dihias dan dikelilingi para gadis. Mempelai pria mengendarai kuda dengan iringan keluarganya. Rombongan tiba di rumah pengantin pria dengan suka cita.	
21	5 (Kaca 187-188); 356. Dhandhang-gula. Bait 94-100.	Desa Wanamarta	***Di rumah Ki Bayi Panurta diadakan ritual midadareni pada malam hari sebelum pernikahan Syeh Amongraga dan Tambangraras.*** Seluruh keluarga ber-kumpul. Ki Bayi duduk di sisi tengah utara dengan memakai kain motif daun jarak dengan jaket kain ***sindur***, destar mori putih, dan ikat kepala hitam. Sebelah kiri dan kanannya duduk adiknya, yaitu Panamar dan Panukma, serta para penghulu. Urutan duduknya menempatkan yang paling tua dari sisi kanan, kemudian para	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			petinggi desa di barisan belakang, dan para *bekel* di barisan depan. Para santri bertadarus Al-Quran, mengkaji kitab *ushul* fikih, tata bahasa *nahwu*, dan *sharaf*. Disajikan kudapan dan minuman panas, kopi, buah-buahan, dan goreng-gorengan. Pendapa dihias dengan indah serba putih. Langit-langit ditutup mori, dihias lampion kertas air yang diremas, dan bunga kertas hijau dan biru. Lampu-lampu dipasang di mana saja sehingga membuat suasana seperti siang hari.	
22	5 (Kaca 193); 356. Dhandhang-gula. Bait 133-136.	Desa Wanamarta	***Di rumah Ki Bayi Panurta diadakan ritual midadareni pada malam hari sebelum pernikahan Syeh Amongraga dan Tambangraras.*** Sedangkan di dalam rumah Ni Malarsih duduk bersama kedua iparnya yakni istri Ki Panamar dan istri Ki Panukma. Semua tamu adalah wanita. Mereka bermain *cuki*, *keyo*, dan *dakon* sambil bergurau. Masjid kecil di dekat rumah juga penuh tamu wanita yang sedang berzikir dengan suara mendayu, sedangkan di masjid besar ramai	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			dengan tamu pria yang memainkan rebana sambil berzikir dan berselawat. Acara *singiran* di pendopo telah selesai. Kemudian disusul dengan makan bersama dengan menu nasi, sayur, lauk, dan buah yang disajikan dalam ancak. Minumannya yaitu teh manis dan teh kahwa yang disajikan dalam dulang besar. Disediakan pula rokok, sirih, pinang, rokok panjang, tempat sirih, bokor, dan panjang ilang.	
23	5 (Kaca 195); 356. Dhandhang-gula. Bait 143-146.	Desa Wanamarta	***Di rumah Ki Bayi Panurta diadakan ritual midadareni pada malam hari sebelum pernikahan Syeh Amongraga dan Tambangraras.*** Malam harinya, bedug dipukul penanda waktu supaya semua pekerja dan tamu makan bersama. Hidangannya berupa nasi, sayur, dan lauk pauk. ***Ambeng*** disusun dalam ancak. Para santri kecil disedikan sayur kambing becek yang dihidangkan dalam takir daun pisang. Setelah menikmatinya hidangan, para tamu pulang dengan membawa ***ambeng***.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			Sementara untuk tamu yang tidak pulang disediakan hidangan yang disusun pada *tapak dara*. Para tamu itu ada yang bermain *dham-dhaman*, *macanan*, dan catur.	
24	5 (Kaca 196); 356. Dhandhang-gula. Bait 153-154.	Desa Wanamarta	***Di rumah Ki Bayi Panurta diadakan ritual midadareni pada malam hari sebelum pernikahan Syeh Amongraga dan Tambangraras.*** Di dalam rumah, Ni Malarsih bersama dengan para kerabat dan tamu. Selesai makan, mereka mengisi waktu dengan bermain *keyo*, *cuki*, dan dakon. Sedangkan anak-anak kecil bermain *gatheng*, *cangguring*, dan catur. Mereka bercanda dan berbincang apa saja.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.
25	5 (Kaca 203); 356. Dhandhang-gula. Bait 197-200.	Desa Wanamarta	***Ritual midadareni juga diadakan di rumah Jayengwesthi.*** Orang-orang sudah berkumpul sejak sore hari. Mereka berbincang tentang apa saja, seperti ilmu *syarak* Nabi, wirid, dan masalah fikih. Hingga lewat tengah malam, mereka masih berkumpul. Jayengraga dan para santri ber-*singir*, bermain musik, dan selawat maulud.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

26	6 (Kaca 2); 357. Mijil. Bait 12-17.	Desa Wanamarta	***Di rumah Ki Bayi Panurta dilaksanakan acara tuguran untuk menanti datangnya waktu nikah Syeh Amongraga dan Tambangraras yang rencananya diadakan sore hari.*** Pada pagi hari Ni Malarsih menghampiri Tambangraras yang sedang pingitan di kamarnya selama tiga hari tiga malam. Ia menyampaikan pesan Ki Bayu Panurta supaya riasan nikahnya tidak berlebihan, tidak memakai ***pidih***, ***athi-athi*** palsu, dan ***cecenthung***.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.
27	5 (Kaca 4); 357. Mijil. Bait 35-38.	Desa Wanamarta	***Di rumah Ki Bayi Panurta dilaksanakan acara tuguran untuk menanti datangnya waktu nikah Syeh Amongraga dan Tambangraras yang rencananya diadakan sore hari.*** Ni Malarsih memerintah-kan Ni Sumbaling untuk menyiapkan sesaji berupa panggang, tumpeng, kue cara, jenang merah putih, pisang ayu, sirih ayu, pinang, gambir, tembakau, dan kemenyan. Selain itu, disiapkan juga ayam hidup, tikar kasar baru,	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			kain motif bunga, batik, lurik warna-warni, daun kluwih untuk alas duduk, rujak *carobo*, dupa, dan pelita yang terang.	
28	5 (Kaca 5); 357. Mijil. Bait 45-57.	Desa Wanamarta	***Di rumah Ki Bayi Panurta dilaksanakan acara tuguran untuk menanti datangnya waktu nikah Syeh Amongraga dan Tambangraras yang rencananya diadakan sore hari.*** Siang hari para kerabat berdatangan dengan memakai pakaian bagus dan membawa hantaran untuk diberikan kepada Ki Bayi Panurta. Mereka membawa sumbangan sesuai kemampuan, *jor-joran* mengeluarkan uang, barang-barang ditaruh di bokor kuningan dengan niat supaya menyenangkan tuan rumah. Mereka juga membawa makanan dalam *jodhang* bertutup kain putih atau daun pisang yang dibawa dengan ditandu beberapa laki-laki. Selain itu, ada yang membawa sumbangan berupa kambing, menjangan, sapi, dan kerbau, ayam dan itik beberapa ikat yang dipasrahkan saat menjabat tangan pemilik acara. Para tamu wanita memakai pakaian	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			gemerlap, berhias emas dan intan, dengan wewangian serta bedak harum di tubuh. Tangan memegang bokor sumbangan dengan isi kain berbagai motif. Ki Bayi dan istri juga memakai pakaian serba indah.	
29	5 (Kaca 7); 357. Mijil. Bait 68-70.	Desa Wanamarta	***Di rumah Ki Bayi Panurta dilaksanakan acara tuguran untuk menanti datangnya waktu nikah Syeh Amongraga dan Tambangraras yang rencananya diadakan sore hari.*** Semakin siang tamu tambah ramai. Kaya atau miskin semuanya memberikan sumbangan terbaik. Ki Bayi tidak membedakannya dan diterima dengan baik. Para tamu wanita masuk ke dalam rumah, sedangkan tamu pria di pendapa.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.
30	6 (Kaca 13); 357. Mijil. Bait 128-135.	Desa Wanamarta	***Di rumah Ki Bayi Panurta dilaksanakan acara tuguran untuk menanti datangnya waktu nikah Syeh Amongraga dan Tambangraras yang rencananya diadakan sore hari.*** Ni Malarsih meminta Sumbaling untuk mengeluarkan ***ambeng*** berisi hidangan. Para	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			tamu menikmati sajian. Selesai makan, ***rampadan***, dan ambeng diambil kembali untuk diberikan kepada anak-anak kecil dan para pembantu yang ada di belakang. Nasi ***brekat*** ditempatkan di atas tampah untuk disajikan kepada para tamu. Ki Bayi meminta para tamu supaya tidak pulang setelah makan karena diadakan tuguran untuk menunggu acara akad nikah sore harinya. Diperbolehkan pulang setelah ijab kabul selesai.	
31	6 (Kaca 17); 357. Mijil. Bait 174-176.	Desa Wanamarta	***Di rumah belakang Tambangraras bersiap untuk dirias.*** Centhini membantu Tambangraras melulur tubuh dengan beras temu, keningar, asem pupus, dan lengkuas. Kemudian ia menyiram tubuh Tambangraras dengan air dari ***pangaron***. Setelah mandi, rambut Tambangraras diasapi dengan wewangian hingga mengering, disisir, diberi ronce bunga gambir dan bunga melati, dan dikonde. Ia dirias dengan sederhana seusai keinginan ayahnya. Centhini juga turut didandani karena jadi pengiring pengantin.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			Justru dandanannya lebih gemerlap dibandingkan Tambangraras.	
32	6 (Kaca 31); 357. Mijil. Bait 316-319.	Desa Wanamarta	*Di rumah selatan Syeh Amongraga bersiap untuk dirias.* Ni Daya bertugas merias Syeh Amongraga. Bulu-bulu halus Syeh Amongraga dicukur dan alisnya dibentuk dengan alat penghitam. Ia mengenakan celana kampuh, baju, dan kethu. Busananya semua berwarna putih, ikat pinggang dari kain mori, baju *lawon* putih, kuluk, sorban semua putih, dan kain *sebe* putih motif bunga mawar.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.
33	6 (Kaca 32-33); 357. Mijil. Bait 328-347.	Desa Wanamarta	*Acara akad nikah Syeh Amongraga dan Ki Bayi Panurta sebagai ayah Tambangraras.* Syeh Amongraga dan pengiringnya berjalan keluar gerbang rumah Jayengwesthi dan menuju Masjid Besar. Jamal bertugas membawa payung warna hijau kekuningan untuk menaungi mempelai pria. Para santri mengikuti di belakang sambil memainkan terbang dan kidung *singir*. Banyak orang menunggu ingin melihat iringan mempelai pria	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			di sepanjang pinggir jalan. Sesampainya di Masjid Besar mereka duduk dengan posisi sesuai aturan. Ki Bayi Panurta duduk di sisi timur, sedangkan Syeh Amongraga duduk di depan. Setelah semua tenang dan siap, Ki Bayi menyampaikan pada Ki Panghulu bahwa ia meminta tolong untuk menikahkan putrinya yang bernama Niken Tambangraras dengan Ki Amongrogo dengan maskawin kitab Al-Quran. Ki Panghulu menyanggupi lalu membaca *tangawud*, lalu berkata "***Bismillahi rahma nirakim, ngusikum ngibadallah wa napsi wabi takwallahi, ankahtu wangidun binta*** pulanin mintabi mahri, saya nikahkan Niken Tambangraras dengan Ki Amongraga dengan maskawin Al-Quran yang agung. Engkau harus mengucapkan, Amongraga." Lantas dijawab oleh Syeh Amongraga "Saya terima nikahnya Niken Tambangraras dengan saya, dengan maskawin kitab Al-Quran ***karim*** yang agung." Amongraga telah mengucap akad		

			nikah. Kemudian mengucapkan sumpah janji. Ki Panghulu berdoa. Saksi pernikahan lantas memegang ibu jari Amongraga sambil menyampaikan fatwa mengenai talak. Saksi lainnya membaca doa *ngumur*. Para tamu mengaminkan doa. Amongraga melakukan sembah sungkem kepada Ki Bayi Panurta dan Ki Buyut Wanahita.	
34	6 (Kaca 39); 357. Mijil. Bait 397-404.	Desa Wanamarta	***Temu pengantin di rumah Ki Bayi Panurta.*** Amongraga diiringi dengan kerabat telah sampai di depan rumah. Mereka melantunkan *singir* sembari menunggu mempelai wanita keluar. Tambangraras keluar didampingi ibunya. Kedua mempelai bertemu di pintu besar dengan jarak tak sampai seujung tombak. Keduanya saling melempar sirih. Lalu kaki mempelai pria disiram dengan air kembang setaman, menginjak telur, memercikkan air dingin dari bokor ke ubun-ubun sebanyak tiga kali. Tambangraras ber-jongkok menyembah suaminya, lalu berdiri bangkit. Kedua pengantin	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			duduk menghadap selatan. Acara selanjutnya adalah jamuan makan hingga sore.	
35	6 (Kaca 46-48); 358. Gambuh. Bait 28-44.	Desa Wanamarta	***Kendurian pada malam hari pernikahan.*** Kenduri diadakan seusai isya di pendapa rumah Ki Bayi Panurta. Amongraga sungkeman kepada para sesepuh, dilanjutkan dengan Tambangraras sungkeman kepada suaminya dan para sesepuh. Adik-adik pengantin sungkeman kepada kedua pengantin. Selanjutnya diadakan doa kenduri dengan doa selamatan rasul, ***tulak slamet***, dan ***ngumur***. Setelah itu, para tamu dipersilakan untuk mengelilingi ***ambengan*** dan menikmati sajian.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.
36	6 (Kaca 89); 361. Kinanthi. Bait 149-158.	Desa Wanamarta	***Ritual sandiwara boyong pengantin dilakukan di pendapa rumah Ki Bayi Panurta.*** Esok harinya, para kerabat dekat mendatangi pendapa. Ritual ini mensyaratkan para kerabat untuk pura-pura (bersandiwara) menjemput pengantin. Mereka seakan-akan meminta kepada Ki Bayi bahwa mereka membawa kedua pengantin baru. Riasan kedua mempelai	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			bernuansa serba putih. Ki Bayi mempersilakan kerabatnya membawa pengantin. Kedua mempelai menyembah dan berpamitan kepada orang tuanya. Mereka diboyong untuk tinggal di rumah adik-adik dan paman-paman.	
37	6 (Kaca 90-91); 361. Kinanthi. Bait 160-168.	Desa Wanamarta	***Ritual boyongan pertama ke rumah Jayengwesthi.*** Kedua pengantin berangkat dengan iringan kerabat dan suasana meriah. Di pinggir jalan para santri memainkan rebana, berselawat, dan lagu Sekar Gadhung. Iringan belakang adalah para penabuh terbang sambil ber-***singir***. Sesampai di rumah Jayengwesthi, pengantin duduk di singgasana beralas tikar wangi. Permainan alat musik mengiringi para sinoman yang menyajikan hidangan berupa buah, sirih, rook harum, nipah, minuman, dan 12 ***ambengan*** besar.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.
38	6 (Kaca 126-127); 363. Pocung. Bait 28-37.	Desa Wanamarta	***Ritual boyongan kedua ke rumah Jayengraga.*** Jayengraga memerintah-kan orang-orang untuk mempersiapkan penyambutan ***boyong manten*** antara lain memasang ***tarub***, menyembelih sapi,	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			kerbau, kambing, ayam, itik, dan membuat sepasang ***kembar mayang***.	
39	6 (Kaca 97-99); 361. Kinanthi. Bait 230-252.	Desa Wanamarta	***Ritual boyongan kedua ke rumah Jayengraga.*** Boyongan dari rumah Jayengwesthi ke rumah Jayengraga dilakukan sore hari. Rombongan penjemput tiba lebih dahulu, kemudian kedua pengantin diboyong. Para santri mengiringi dengan tebahan rebana, selawat ***singir***, tarian, dan lantunan tembang Sekar Gadhung. Warga tumpah ruah di jalan. Sesampai di rumah Jayengraga rombongan disambut dengan selawat dan dipersilakan duduk. Selanjutnya dihidangkan rokok, sirih, minuman, makanan kecil, dan nasi kenduri. Doa dipimpin oleh Ki Pangulu Basarodin.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.
40	7 (Kaca 15-16); 376. Dhandhang-gula. Bait 35-39.	Desa Wanamarta	***Ritual boyongan ketiga ke rumah Ki Suharja.*** Ki Suharja menggelar boyongan pengantin seperti halnya hajatan mantu anak sendiri. Banyak orang datang memberikan sumbangan dan berpenampilan indah. ***Boyongan*** dilaku-kan sore hari. Menjelang asar orang-orang berarak	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			menjemput pengantin di rumah Jayengraga diiringi tetabuhan dan selawat. Kedua pengantin berangkat bersama iringan. Sesampai di rumah Ki Suharja kedua mempelai duduk di singgasana.Para sesepuh dan seluruh tamu menikmati sajian sirih dan hidangan kenduri setelah dibacakan doa kenduri oleh Ki Pangulu Basarodin. Mereka pulang dengan membawa nasi brekat. Ki Suharja mengharapkan kehadiran kembali para tamu sehabis isya untuk acara *zikir mauludan*.	
41	7 (Kaca 23-24); 376. Dhandhang-gula. Bait 85-89.	Desa Wanamarta	***Ritual boyongan keempat ke rumah Ki Wiradhusta.*** Orang-orang desa datang ke rumah Ki Wiradhusta untuk memberikan sumbangan. Mereka berpenampilan terbaik. Setelah asar, Ki Wiradhusta memberi perintah untuk menjemput kedua mempelai dari rumah Ki Suharja. Para santri memainkan rebana dan berselawat sepanjang jalan. Para penjemput dan para pendamping pengantin di rumah Ki Suharja bertemu dan saling bersalaman.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			Kenduri dihidangkan dan didoakan oleh Ki Pangulu, lantas dinikmati bersama. Kedua pengantin dan rombongan kerabat berangkat ke rumah Ki Wiradhusta dengan iringan permainan rebana, syair-syair Arab, dan selawat. Pengantin tiba di rumah Ki Wiradhusta yang telah dihias dengan indah dan meriah. Hidangan kenduri disajikan dan didoakan oleh Ki Pangulu, lalu dinikmati bersama. Para tamu pulang dengan membawa nasi oleh-oleh dan akan kembali lagi setelah isya untuk *jagong manten*.	
42	7 (Kaca 29); 376. Dhandhang-gula. Bait 124-126.	Desa Wanamarta	***Ritual boyongan kelima ke rumah Ki Panukma.*** Setelah asar rombongan penjemput pengantin berangkat dari rumah Ki Panukma dengan iringan tetabuhan dan selawatan. Setibanya di rumah Ki Suharja rombongan penjemput pengantin dihingkan kenduri. Kedua pengantin dan rombongan berangkat ke rumah Ki Panukma. Di sana disajikan pula nasi kenduri yang sisanya dapat dibawa pulang	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			para tamu. Setelah isya, para tamu diminta kembali ke rumah Ki Panukma untuk melakukan *tuguran*, bermain rebana, syair Arab, dan selawatan dengan hidangan beraneka.	
43	7 (Kaca 32-33); 376. Dhandhang-gula. Bait 144-148.	Desa Wanamarta	***Ritual boyongan keenam ke rumah Ki Panamar.*** Sejak pagi para tamu datang ke rumah Ki Panamar, berbusana indah, dan mengantarkan sumbangan. Setelah asar, rombongan penjemput pengantin menuju ke rumah Ki Panukma dengan iringan rebana, lagu-lagu Arab, dan pujian kepada Nabi. Sesampai di rumah Ki Panukma, rombongan penjemput disajikan hidangan nasi kenduri yang sudah didoakan oleh Ki Pangulu. Selanjut-nya, kedua mempelai dan rombongan menuju rumah Ki Panamar dengan iringan tetabuhan dan selawat. Sesampainya di sana langsung disajikan sirih pinang, rokok, minuman, dan nasi kenduri yang didoakan oleh Ki Pangulu. Acara ramah-tamah berlangsung hingga magrib. Setelah isya diadakan *tuguran*	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			yang diisi dengan tetabuhan rebana, syair-syair Arab, dan tarian pengiring, serta sajian makanan.	
44	7 (Kaca 36-37); 376. Dhandhang-gula. Bait 167-178.	Desa Wanamarta	***Ritual boyongan ketujuh ke rumah Ki Kulawirya.*** Pagi hari kemeriahan terjadi di rumah Ki Kulawirya melebihi kemeriahan di rumah Ki Bayi Panurta. Tamu-tamu berdatangan dengan membawa sumbangan, makanan, lauk-pauk, kain, dan hasil bumi. Setelah zuhur para tamu semakin banyak. Diisi dengan hiburan gamelan dengan langgam Gambirwasit, Ladrang, dan Lompong Keli serta gending Manyura dan Genjong Goling Ginonjing. Setelah asar dilakukan penjemputan pengantin di rumah Ki Panamar dengan iringan rebana dan selawat serta membawa ***kembar mayang***. Rombongan penjemput dijamu sajian kenduri lantas kembali ke rumah Ki Kulawirya bersama kedua mempelai. Pasangan pengantin duduk di tikar putih, bersih, dan wangi bunga dengan didampingi Ki Kulawirya. Para tamu terhormat duduk di	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			pendapa dengan dijamu sirih pinang dan teh hangat. Tamu lainnya berjubel di halaman. Kenduri disajikan untuk dinikmati semua. Bakda isya kenduri dilanjutkan dengan hiburan tabuhan rebana dan lantunan syair-syair.	
45	7 (Kaca 42-44); 376. Dhandhang-gula. Bait 205-222.	Desa Wanamarta	***Ritual boyongan kedelapan ke rumah Ki Pangulu Basarodin.*** Pagi hari di rumah Ki Pangulu Basarodin daerah Pakauman sudah ramai dengan tamu. Tiga hari tiga malam ia telah menggelar hajatan. Hari ketiga adalah puncaknya. Para tamu membawa berbagai sumbangan dan tuan rumah menyajikan berbagai hidangan. Ia menggelar pesta dengan menyembelih 15 kerbau, ratusan itik, dan ayam. Setelah asar diadakan penjemputan pengantin. Rombongan membawa *kembar mayang* dengan iringan tabuhan rebana dan selawat Nabi. Rombongan diterima di pendapa kemudian dipersilakan menikmati nasi kenduri, teh hangat, sirih pinang, dan didoa-kan terlebih dahulu. Pasangan pengantin diboyong dengan iringan lagu-lagu Arab. Sesampai	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			di rumah Ki Pangulu, kedua mempelai dipersilakan duduk di tikar yang ditaburi bunga. Hidangan sirih pinang, teh, nasi kenduri, nasi gurih, opor, betutu, besengek, bekakak, dan hingan lainnya disajikan untuk seluruh tamu. Pada malam ***tuguran***, para tamu kembali datang. Setelah berdoa dan menikmati sajian pembuka, dilaksanakan selawat, tabuhan rebana, dan lantunan syair-syair Arab. Nasi kenduri dikeluarkan dan dinikmati semua tamu. Saat tengah malam, lagu-lagu dihentikan dan kembali dikeluarkan nasi kenduri untuk didoakan kedua kalinya. Nasi tersebut dibagi ke semua tamu untuk dibawa pulang.	
46	7 (Kaca 50-51); 376. Dhandhanggula. Bait 262-264.	Desa Wanamarta	***Boyongan terakhir di rumah Ki Bayi Panurta.*** Pagi hari tampak kesibukan mempersiap hajatan untuk malam hari. Ki Bayi memerintahkan santri Luci untuk mencari orang yang paling mahir membuat ***kembar mayang***. Rumah dihias meriah. Di halaman belakang ada yang menyembelih kerbau, sapi, kambing, angsa, itik, dan ayam.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			Para perempuan bertugas memasak. Siang harinya para kerabat dan tamu berdatangan.	
47	7 (Kaca 55-65); 376. Dhandhang-gula. Bait 293-299. 377. Kinanthi. Bait 1-27. 378. Asmara-dana. Bait 1-33. 379. Gambuh. Bait 1-33.	Desa Wanamarta	***Boyongan terakhir di rumah Ki Bayi Panurta.*** Rombongan pengantin sampai di rumah Ki Pangulu bakda asar. Mereka dipersilakan duduk di pendopo dan disajikan nasi kenduri. Sajian tersebut didoakan dahulu sebelum disantap bersama. Selanjutnya rombongan pengantin berangkat dengan iringan tetabuhan dan selawat. Setibanya di rumah Ki Bayi kedua mempelai disambut oleh kedua orang tua. Mereka bersimpuh dan menyembah, lalu kedua orang tua mencium ubun-ubun pengantin sebagai tanda pemberian berkah. Selanjutnya masing-masing duduk di posisi yang ditetapkan dengan diiringi tabuhan rebana dan syair Arab. Hidangan dikeluarkan berupa sirih pinang, teh dengan air gula jawa, dan kenduri besar. Ki Pangulu mendoakan hajatan lalu kenduri dinikmati bersama-sama. Nasi sisanya dibagi untuk dibawa pulang para tamu.	Masyarakat Desa Wanamarta digambarkan kuat memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			Malam harinya para tamu kembali berdatangan. Hidangan pembuka disajikan berupa teh hangat dan sirih pinang. Lalu diadakan ***terbangan*** secara bergantian mulai dari para sesepuh, kerabat, dan para santri. Selanjutnya para tamu dipersilakan menikmati kudapan. Hiburan diselingi dengan tarian dan pencak silat. Selanjutnya disajikan 12 ***ambeng*** makanan yang dinikmati semua setelah didoakan. Sisa nasi kenduri dibagi ke tamu yang pulang. Para lurah dan pamong desa tetap di rumah Ki Bayi untuk ***tuguran***.	
48	10 (Kaca 28-34); 603. Dhandhang-gula. Bait 113-131. 604. Mijil. Bait 1-41.	Lembuasta	***Pernikahan Jeyengraga dan Rara Widuri yang dilangsungkan secara mendadak di tengah-tengah pertunjukan topeng.*** Ritual pernikahan dilaksanakan dengan persiapan sederhana di pendapa rumah Ki Demang Wiracapa. Para wanita menyiapkan sirih ayu. Pengantin wanita dirias sederhana dengan mencukur alisnya sebagai syarat. Jayengraga dan Rara Widuri menikah dengan maskawin perak putih	Masyarakat Lembuasta digambarkan sangat kuat memegang budaya Jawa, meskipun agama Islam sudah masuk ke wilayah tersebut.

			seberat satu ***tail*** (38,601 gram).Ki Wirancana ayah mempelai wanita mewakilkan akad nikah kepada wali penghulu yaitu Asradenta. Penghulu terlebih dulu berdoa, lalu melakukan ijab kabul dengan mempelai pria. Para saksi menyatakan pernikahan sah. Lalu dilanjut berdoa bersama. Nuripin membacakan kewajiban pengantin pria dan disanggupi oleh pengantin pria. Selanjutnya dibacakan doa pengantin dan sungkeman mempelai pria kepada mertua lalu berjabatan tangan dengan penghulu, kerabat, dan para hadirin. Pengantin wanita selesai dirias dengan sederhana dan keluar dengan iringan gending Kebogiro. Ketika pengantin wanita sampai pendopo, keluarlah pengantin pria untuk menjemput. Mereka lalu saling melempar gulungan sirih. Pengantin pria membawa kayu yang ujungnya membara, lalu pengantin wanita mengguyur bara api dengan hingga padam. Karena pengantin adalah duda dan gadis muda		

			maka syaratnya adalah menjatuhkan sebutir telur di atas tanah depan pengantin. Lalu ubun-ubun pengantin diolesi air kembang setaman. Pengantin wanita menyembah, mencium kaki suami, lalu mengucurkan air ke kaki suami sebanyak tiga kali. Selanjutnya pengantin pria membopong hingga tengah pendapa. Keduanya dipersilakan duduk. Hidangan kenduri dikeluarkan sebanyak 25 *ambengan* untuk di pendapa dan 18 *ambengan* untuk para tamu di halaman. Selanjutnya dibacakan doa. Semua tamu menikmati hidangan. Kemudian pertunjukan tari topeng dilanjutkan kembali.	
49	10 (Kaca 55-64); 609. Pocung. Bait 5-63. 610. Gambuh. Bait 1-48.	Lembuasta	***Ki Wirancana mengadakan ngundhuh mantu selama sepasar sebagai nazar pernikahan Jayengraga dan Rara Widuri.*** Keesokan harinya persiapan ***ngundhuh mantu*** dilakukan di pendapa. Semua menggunakan pakaian terbaik. Saat waktu makan tiba, dihidangkan beraneka sajian yang siap dinikmati setelah terlebih dahulu dilakukan	Masyarakat Lembuasta digambarkan sangat kuat memegang budaya Jawa, meskipun agama Islam sudah masuk ke wilayah tersebut.

			doa bersama. Acara dihentikan saat azan zuhur dan dilanjutkan sesudah orang-orang bersembahyang. Hiburan yang ditampilkan berupa pertunjukan wayang dengan berbagai lakon. Sepasang ***kembar mayang*** diletakkan di depan pintu.	

Ritual pernikahan dalam Serat Centhini dijelaskan paling lengkap dibandingkan dengan ritual lainnya. Pernikahan merupakan awal dari bertumbuhnya keluarga batih yang akan semakin meluas cakupannya, meliputi keluarga, marga, dan klan. Konektivitas yang semakin luas ini akan berimplikasi secara sosial dan budaya. Berdasarkan tabel di atas terdapat 18 bagian atau fragmen dalam Serat Centhini yang menceritakan beberapa ritual pernikahan. Pada jilid 1 dijelaskan mengenai ritual lamaran dan pernikahan pada masyarakat Tengger berdasarkan agama-agama dewa, yakni Sambu, Brahma, Endra, Wisnu, Bayu, dan Kala.

Pada jilid 2 dijelaskan hukum pernikahan dalam ajaran Islam; sesaji dalam ritual pernikahan atau ***mantu***; tradisi ***bubak kawah*** atau pertama kali menikahkan anak dan tradisi ***numplak ponjen*** atau menikahkan anak yang terakhir kali; ritual pernikahan Jawa yang terdiri dari tujuh tahapan; ritual lamaran Jawa dan prahajatan; acara ***mantu*** dan ***ruwatan***; serta ritual setelah pernikahan. Pada jilid 5 dan jilid 6 penjelasan mengenai ritual pernikahan paling mendominasi dibandingkan fragmen lainnya. Pada jilid 6 ini dikisahkan ritual pernikahan antara Syeh Amongraga dan Tambangraras yang menjadi tokoh-tokoh sentral dalam Serat Centhini. Ritual pernikahan tersebut yaitu Pada jilid 5 dipaparkan mengenai ritual ***midadareni*** dan ***tuguran***. Selanjutnya pada jilid 6 dijelaskan acara tuguran; tata cara merias pengantin perempuan; acara akad nikah Islam-Jawa; acara temu pengantin; kenduri malam pernikahan; sandiwara boyong pengantin; serta ritual boyongan dari pertama hingga kesembilan. Fragmen boyongan digambarkan sebagai arak-arakan pengantin

yang berpindah dan menginap ke rumah-rumah sanak keluarganya secara bergantian. Selanjutnya adalah pada jilid 10 diceritakan mengenai ritual pernikahan yang dilaksanakan secara sederhana dan acara *ngunduh mantu* selama *sepasar* sebagai bagian dari nazar pernikahan.

Gambar 5. Sketsa rombongan arak-arakan pengantin Jawa yang digambar oleh A.A.J. Payen tahun 1810-an
(Sumber: Nationaal Museum van Wereldculturen)

Rangkaian prosesi ritual yang dilakukan sebelum menikah dalam Serat Centhini dibedakan menjadi dua tahapan yaitu prapernikahan dan pascapernikahan. Adapun ritual prapernikahan yang banyak dijelaskan yaitu Midodareni. Serat Centhini menjelaskan bahwa sebelum pernikahan dilakukan terdapat *slametan* yang disebut *slametan midadareni* (*midodareni*). Malam *midadareni* (*midodareni*) dianggap sebagai penantian para *widadari* atau bidadari yang akan memberkati pasangan (Mayer, 1894: 67). *Slametan majemukan midadareni* diadakan setelah dhuhur untuk menghormati Kanjeng Nabi (Muhammad SAW). Oleh karena itu, *slametan* ini disebut juga rasulan. Sajiannya berupa nasi gurih, dua *ambengan*, dua wadah ayam utuh yang dimasak santan, lombok merah lurus dicampur garam tumbuk halus, bunga kantil putih dan kuning, dupa, serta *kembang boreh*. *Kembar mayang* bagi masyarakat Jawa dipercaya sebagai lambang keselamatan, seperti halnya pohon Kalpataru atau disebut juga pohon hayat atau pohon abadi dalam agama Hindu-Buddha. Bentuk *kembar mayang* mirip dengan dengan pohon tersebut (Murtiadji, 1993: 77). *Kembar mayang* biasanya dihias dengan bentuk *potromenggolo* (*patramenggala*) atau bunga merak-merakan (Martha, 2013: 45).

Gambar 6. *Kembar mayang* gaya Yogyakarta hasil fotografi Ir. J.G. Ohler tahun 1977
(Sumber: Nationaal Museum van Wereldculturen)

Prosesi pengiringan dan penempatan *kembar mayang* disebut dengan *ngupadi*. Melalui prosesi tersebut, *kembar mayang* diarak dengan mengikutsertakan beberapa peraga antara lain orang tua pengantin putri, duta *pangupadi* ("penguasa" atau "penjaga") atau pengiring *kembar mayang* yang merupakan perempuan berparas cantik (bidadari-bidadari) (Jandra & Tim, 1992). *Kembar mayang* merupakan bentuk keteguhan janji serta pengharapan agar dapat memperoleh keturunan. Budaya agraris yang berkembang di wilayah Jawa menyebabkan *kembar mayang* memiliki kesamaan seperti halnya simbol untuk megharap peningkatan hasil pertanian. Kaitan antara reproduksi manusia dan pertanian ditegaskan kembali dalam ritual pernikahan. Saat kedua mempelai melangkah ke pelaminan (di rumah mempelai wanita) seperti halnya kembangsari yang menempel pada putik, sehingga harapan akan mendapat keturunan ditandai dengan peletakkan *kembar mayang* di ambang pintu masuk atau tiang rumah pengantin wanita (Pemberton, 1994: 211).

Pengantin kemudian diiring hingga menuju *pajangan* atau pelaminan yang berupa tempat tidur atau tempat duduk yang megah. *Kembar mayang* biasanya diletakkan di dekat tiang-tiang rumah joglo. Keberadaan *kembar mayang* tidak lepas dari tradisi zaman Hindu kuno karena sebagian besar adat pernikahan orang Jawa tidak sepenuhnya memiliki kesamaan dengan tradisi dalam agama Islam yang dibawa oleh para pedagang abad XVI. Meski demikian, pernikahan di Jawa didoakan oleh seorang imam atau pemuka agama Islam yang menandakan bahwa masyarakat Jawa masih menjunjung tinggi agama Islam (Keyser, dkk., 1871: 7-8).

Selain *kembar mayang*, Serat Centhini juga menyebutkan kelengkapan pengiring dalam pernikahan. Salah satunya adalah *patah*. *Patah* yaitu anak perempuan yang dirias dan menggunakan pakaian tertentu untuk mendampingi pengantin (masyarakat saat ini salah presepsi dengan *pagar ayu*). Gadis yang berperan menjadi *patah* biasanya berusia belia dan membawa perangkat *larbadhag* (kipas berbulu merak). Kedua orang *patah* turut mengiringi pasangan mempelai saat prosesi *mondong manten* (pengantin pria mengangkat mempelai wanita) hingga ke *pringgitan kasatriyan*. Posisi kedua *patah* berada di belakang para putri pagar ayu dan bupati (Jandra & Tim, 1992).

Gambar 7. Sketsa pengantin pria Jawa oleh pelukis A.A.J. Payen tahun 1819
(Sumber: Nationaal Museum van Wereldculturen)

Gambar 8. Litograf yang memperlihatkan pakaian pengantin Jawa tahun 1820-an karya pelukis A.A.J. Payen
(Sumber: Nationaal Museum van Wereldculturen)

Pada litograf yang dibuat oleh Payen di atas, baik perempuan maupun laki-laki mengenakan pakaian pengantin tradisional, seperti yang dikenakan bangsawan Keraton Surakarta dan Yogyakarta pada abad ke-18 Masehi. Gaya tersebut mirip dengan Paes Ageng, tetapi berbeda dalam beberapa hal. Misalnya, wanita memakai kain di bagian bahu dan pria memakai keris besar. Baik pria maupun wanita mengenakan 'dodot', kain batik yang terdiri dari dua kain yang dijahit memanjang dan berukuran 4 kali lebih besar dari 'kain panjang' (kain yang dikenakan dari pinggul hingga ke mata kaki). Dodot dikenakan oleh raja, ratu, pangeran dan putri, penari istana, pejabat istana dan bupati. Di bawah dodot, wanita mengenakan kain panjang batik yang berwarna, sedangkan pria mengenakan celana yang terbuat dari sutra cindé. Selain itu, baik pria maupun wanita memakai berbagai perhiasan, seperti mahkota (***ira-irahan***), penutup dada (kalung), ikat pinggang dan gesper (èpèk timang), gelang tangan dan pergelangan kaki (keroncong). Pria memakai keris, dimasukkan ke dalam sabuk (ikat pinggang). Wanita memakai perhiasan lengan atas berbentuk ular bermahkota (berada di bahu).

Selain selamatan, terdapat pertunjukan ***emprak*** dan pengajian ***rebana*** (selain ***singir***) yang dibawakan oleh para santri. Sejak era Adipati Wirasaba, para santri biasanya mendapat undangan kehormatan untuk tampil dalam prosesi pengantin baru dan memberikan doa yang terbaik untuk kedua mempelai, agar pernikahan mereka langgeng dan saling mencintai hingga akhir hayat (Santoso, 2007: 175).

Prosesi ***ngunduh mantu*** dalam Serat Centhini sendiri berkaitan dengan fragmen cerita yang membahas Ki Wirancana. Ki Wirancara sendiri pernah mengadakan ***ngunduh mantu*** selama ***sepasar*** sebagai nazar pernikahan Jayengraga dan Rara Widuri. Prosesi ***ngunduh mantu*** kemudian dilakukan esok harinya di pendapa. Semua orang yang hadir menggunakan pakaian terbaik. Saat waktu makan tiba, dihidangkan beraneka sajian yang siap dinikmati setelah terlebih dahulu dilakukan doa bersama. Acara dihentikan saat azan zuhur dan dilanjutkan sesudah orang-orang bersembahyang (salat). Hiburan yang ditampilkan berupa pertunjukan wayang dengan berbagai

lakon. Selain itu terdapat sepasang *kembar mayang* diletakkan di depan pintu.

D. Kematian

Kematian merupakan peristiwa berpisahnya roh seseorang dengan tubuh atau jasadnya. Kematian bersifat individual, tetapi memiliki dampak secara komunal karena ritual yang dilaksanakan selalu melibatkan orang lain atau masyarakat lebih luas. Ritual kematian dalam budaya Jawa dilakukan sebagai bentuk penghormatan dari yang masih kepada yang meninggal sekaligus untuk mengantarkannya menuju ke alam keabadian. Bagi orang Jawa kematian bukan memisahkan yang meninggal dengan yang masih hidup karena keterhubungan itu masih tetap dijaga dengan adanya tradisi yang disebut *tilik kubur* atau ziarah kubur. Berikut ini dijelaskan beberapa prosesi ritual terkait kematian pada masyarakat Jawa yang terdapat dalam Serat Centhini.

Tabel 5. Ritual Terkait Kematian dalam Serat Centhini

No.	Jilid & Pupuh	Lokasi	Topik	Konteks Religi
1	1 (Kaca 223); 62. Kinanthi. Bait 4-5.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Apabila ada orang meninggal, maka jenazahnya dibersihkan dengan air suci. Selanjutnya jenazah didandani seperti pengantin untuk memberi penghormatan. Jenazah lantas dibawa ke Gunung Bromo untuk diceburkan ke kawah dengan iringan doa.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.

2	1 (Kaca 225); 63. Kinanthi. Bait 23.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Jenazah ditempatkan di tempat yang layak dengan tolak bala berupa air abu dan ketan putih.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.
3	1 (Kaca 226); 63. Kinanthi. Bait 32.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam upacara kematian agama Brahma jenazah harus diperabukan. Tolak balanya adalah jenazah dimandikan dengan daun lima.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.
4	1 (Kaca 227); 63. Kinanthi. Bait 41-42.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam agama Endra, jenazah dimakamkan di dalam tanah, gua, atau jurang. Tolak balanya adalah jenazah dimandikan dengan air cucian beras pertama.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.

5	1 (Kaca 228); 64. Durma. Bait 9-10.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam agama Wisnu, jenazah orang meninggal dimandikan dengan air kembang setaman.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.
6	1 (Kaca 229); 64. Durma. Bait 18-19.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Dalam agama Bayu, jenazah orang meninggal dimandikan dengan air hujan.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.
7	1 (Kaca 229); 64. Dura. Bait 27-28.	Gunung Tengger	*Perjalanan Jayengsari dan Rancangkapti bertemu dengan Ki Ajar Satmaka di sekitar pertapaan Ardisari.* Jenazah orang meninggal dimandikan menggunakan air bidara.	Masyarakat Tengger melakukan praktik religi berlandaskan pada ajaran agama Buddha dan mengenal agama-agama dewa.

8	1 Kaca (295-296); 81. Pangkur. Bait 33-40.	Desa Sranggi, Pekalongan	***Jayengsari dan Rancangkapti hidup bersama orang tua angkatnya yaitu Ki Hartati dan Nyai Hartati.*** Nyai Hartati meninggal dunia. Ritual kematian-nya dilengkapi dengan bunga gambir, melati, menur, cempaka, argula, mawar, empat botol minyak mawar, tiga gelas minyak ***setambul***, dua mangkuk ***jebadan***, air mawar, air zamzam, tiga kaleng ratus, dan tiga ikat kayu gaharu. Penutup keranda menggunakan kain dengan hiasana emas putih biru dari Arab yang di atasnya ditumpangi bunga ***kanthil***. Jenazah dimandikan dan dikafani. Upacara pemberangkatan jenazah dengan iringan zikir. Jenazah diturunkan dan langsung dimasukkan ke dalam tanah. Selama 40 hari di rumah dilakukan tadarus Al-Quran dan doa keselamatan untuk almarhumah.	Masyarakat Desa Sranggi digambarkan sangat kuat memegang budaya Jawa, meskipun agama Islam sudah masuk ke wilayah tersebut.

9	1 (Kaca 297-298); 82. Mijil. Bait 1-22.	Desa Sranggi, Pekalongan	*Ki Hartati meminta Rancagkapti dan Jayengsari untuk menyiapkan upacara seribu hari meninggalnya Nyai Hartati.* Upacara seribu hari dengan mengundang kerabat, tetangga, dan para santri. Hidangan berupa makanan dari daging kerbau, sapi, kambing, ayam, domba, itik, angsa, dan kalkun. Minumannya adalah coklat, teh, dan kopi. Disiapkan juga kenduri dan uang selawat. Prosesi diawali dari sambutan Jayengsari kepada para tamu dan permohonan doa. Hidangan terus mengalir. Usai menikmati jamuan, kemudian diadakan acara mengaji dan zikir *shaman*. Hidangan berat disajikan lagi yang kemudian dibacakan doa dan diamini oleh para tamu. Oleh-oleh untuk dibawa pulang tamu berupa nasi kenduri yang dirangkai dengan piring, cangkir, cerek tanah dari Cina, ketel, mangkuk, pinggan bertutup, pinggan berkuping, botol minuman, gelas, bokor,	Masyarakat Desa Sranggi digambarkan sangat kuat memegang budaya Jawa, meskipun agama Islam sudah masuk ke wilayah tersebut.

			kendi, suru, pisau, cukit, dulang, *tuwung*, bakul, serbet putih, tempat *peliti* berisi lilin, serta tikar halus. Dilengkapi pula dengan satu set pekinangan sirih dan uang selawat yang isinya masing-masing sejumlah sembilan, tujuh, lima, tiga, dan dua setengah riyal. Acara ditutup dengan ucapan terima kasih dari Ki Hartati dan yang bertugas menyalami tamu adalah Jayengsari dan Rancangkapti.	
10	1 (Kaca 299-300); 82. Mijil. Bait 25-42.	Desa Sranggi, Pekalongan	***Ritual kematian Ki Hartati yang meninggal mendadak.*** Jenazah disucikan dan dikafani. Pemberangkatan jenazah diiringi zikir. Selama 40 hari dibacakan doa.	Masyarakat Desa Sranggi digambarkan sangat kuat memegang budaya Jawa, meskipun agama Islam sudah masuk ke wilayah tersebut.
11	3 (Kaca 6-7); 176. Girisa. Bait 1-8.	Kauman, Mataram (Pleret)	***Ki Amat Tengara mengadakan ritual haul kematian bapaknya.*** Acara dilaksanakan pada malam hari setelah isya. Tamu undangan yakni *khotib*, ulama, modin, marbut, dan para tetangga. Acara dihibur dengan permainan rebana dengan nyanyian bersyair ungkapan-ungkapan mulia	Masyarakat Kauman digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam.

			seperti sabar, sareh, tenang,rendah hati, berserah diri, malu, berbuat kebaikan, berpenampilan sederhana, kasih sayang, pemaaf, menepati janji, menyampaikan titipan, dekat dengan sesama, jujur, perbuatan yang bermanfaat, dan semua terkait ilmu *syarak*.	
12	3 (Kaca 254-255); 234. Dhandhang-gula. Bait 18-22.	Tembayat, Klaten	***Ki Bodin menjelaskan kepada Cebolang mengenai makna selamatan kematian.*** Menurut Kitab Tanajultarki (Tanazzul Taraqqi) selamatan ***surtanah*** awalnya menempatkan ***jisim***-nya pada kafan dan menggusur tanahnya. Maknanya adalah yang awalnya ada di alam ***sahir*** (***saghir***/kecil) berpindah ke alam ***kabir*** (***kabiir***/besar) yang abadi. Peringatan orang meninggal pada hari-3 dimaksudkan supaya menyempurnakan 4 jenis anasir yakni tanah, air, api, dan angin. Selamatan hari ke-7 diadakan untuk menyempurnakan kulit dan bulu. Selamatan 40 hari untuk menyempurnakan bawaan dari pihak orang tua yang berwujud darah,	Masyarakat Tembayat digambarkan memegang budaya Jawa dan menganut ajaran agama Islam yang kuat.

			sumsum, daging, isi perut, kuku, rambut, tulang, dan kedelapan otot. Selamatan 100 hari untuk menyempurnakan sifat badan *wadag*/ jasmani. Selamatan *pendhak sapisan*/ satu tahun untuk menyempurnakan kulit, daging, dan isi perut. Selamatan *pendhak kapindho*/dua tahun untuk menyempurnakan semua keadaan, yaitu kulit dan darah hingga menyisakan tulang. Selamatan 1000 hari merupakan selamatan terakhir untuk menyempurnakan segala bau dan rasa. Seperti berpisahnya keris dan sarungnya.	

Berdasarkan tabel di atas pada baris 1 hingga 7 dijelaskan oleh Ki Ajar Satmaka, yang merupakan penganut Buddha, bahwa pada masyarakat Tengger dilaksanakan beberapa ritual terkait kematian berdasarkan ajaran masing-masing agama. Pada naskah tersebut dijelaskan bahwa masyarakat Tengger juga menganut agama-agama dewa, yakni Brahma, Endra, Wisnu, dan Bayu. Sedangkan pada baris 8 hingga 10 dipaparkan bagaimana ritual yang dijalankan oleh masyarakat Desa Sranggi, Pekalongan dalam kematian Ki Hartati. Secara status sosial Ki Hartati berasal dari kelas atas, berpendidikan, dan penganut ajaran Islam. Dalam Serat Centhini dijelaskan secara rinci berbagai sesaji dalam ritual dan perlengkapannya. Yang menarik adalah digunakannya kain penutup jenazah yang bertuliskan aksara Arab. Ritual juga dilaksanakan pascakematian.

Ritual kematian pada baris 11 memperlihatkan praktik pemurnian keagamaan Islam yang berbasis ilmu syarak. Penjelasan lebih ditekankan pada nilai-nilai kematian dalam agama Islam. Latar lokasi fragmen sendiri adalah di Kauman, Mataram atau Pleret. Sedangkan pada baris 12 ritual kematian dijabarkan dengan mengacu pada Kitab Tanazzul Taraqqi yang menekankan proses berpindahnya roh dari dunia menuju ke alam keabadian. Lokasi fragmen cerita sendiri berada di Bayat, Klaten yang merupakan wilayah penyebaran agama Islam Sunan Bayat. Ritual kematian pada Serat Centhini memperlihatkan bahwa terjadi sintesa antara unsur budaya Jawa, Hindu, Buddha, dan Islam. Ajaran Islam yang masuk ke Jawa paling akhir dibandingkan dengan budaya lain dapat diterima dengan baik oleh masyarakat Jawa.

BAB IV

Kelestarian Ritual Siklus Hidup dalam Serat Centhini Kini

Sejak dihimpun oleh para pujangga Kasunanan Surakarta, Centhini Kadipaten saat ini (tahun 2022) telah berusia 208 tahun. Ritual daur hidup manusia yang tertulis dalam Serat Centhini tentu saja memiliki perbedaan dengan situasi terkini. Perubahan zaman merupakan hal yang tidak terhindarkan. Meski demikian, terdapat beberapa nilai budaya yang masih mampu bertahan.

A. Ritual Daur Hidup Manusia Jawa dalam Catatan Sejarah

Ritual daur hidup manusia Jawa telah menarik para ilmuwan dan pemerhati budaya dalam berbagai rentang masa. Isu mengenai ini terdokumentasikan ke dalam beberapa karya tulis maupun karya seni lain berupa foto dan sketsa yang dibuat oleh pada berbagai era khususnya masa kolonial. Pentingnya dokumentasi ini tentu saja tidak dapat diabaikan dalam upaya menganalisis ritual daur hidup manusia Jawa dalam Serat Centhini dan perkembangannya pada era kini. Berikut data yang berhasil dihimpun tim penulis melalui berbagai sumber data teks dan visual (foto dan lukisan).

Terkait kelahiran bayi, masyarakat Jawa percaya bahwa waktu kelahiran mempengaruhi karakter anak. Dengan kata lain bayi yang lahir dalam satuan waktu tertentu diyakini memiliki karakter tertentu karena dipengaruhi oleh alam semesta yang menyertainya. Satuan waktu dalam penanggalan Jawa antara lain: ***pancawara***, ***saptawara***, waktu (***wuku***), bulan, tahun, angin, dan ***kuruf***. Orang Jawa yang masih menganut pandangan tradisional percaya bahwa karakter manusia dipengaruhi antara lain oleh waktu kelahirannya (jam, hari/***wuku***, bulan dan tahun).

Thomas Raffless dalam bukunya berjudul ***The History of Jawa Volume 2*** menuliskan masyarakat Jawa pada umumnya ketika sedang mengandung anak pada usia kehamilan mencapai empat bulan akan menyelenggarakan syukuran. Mereka menyajikan nasi kuning dan menu lainnya secara sederhana jika dibandingkan syukuran pada waktu usia kehamilan mencapai tujuh bulan (1830: 322-323). Masyarakat Jawa secara umum biasanya menyebut upacara syukuran tersebut dengan ***slametan*** 4 bulanan. Tradisi ritual 4 bulan melambangkan ikatan yang kuat antara orang tua dengan anak. Ikatan orang tua dengan anak dianggap sebagai salah satu hadiah hidup yang paling berharga. Ritual semacam ini banyak dijumpai di Asia Tenggara. Peran ibu sangat besar dalam selamatan 4 bulanan, mulai dari menghubungi dukun bayi, mempersiapkan upacara dan bekerjasama dengan suami mempersiapkan rumah atau kebutuhan kelak saat istri (calon ibu) melahirkan (Peacock, 1978: 157).

Selain ritual 4 bulanan, selanjutnya yaitu ritual tujuh bulanan. Masyarakat Jawa di masa lampau saat mengadakan syukuran tujuh bulanan menyuguhi beberapa barang kepada tamu yang hadir, antara lain kain, emas, perak, dan barang lainnya. Pada saat melakukan ritual syukuran tujuh bulanan, sang istri (yang sedang mengandung janin) harus mandi di malam hari dengan diterangi cahaya lampu minyak. Di sisi bak mandi diletakkan dua batang tebu berwarna gelap sebagai persembahan kepada Batara Kala. Selain itu, anggota keluarga lainnya membuat batik dengan motif ***tuwuh watu*** dan kelapa muda/***chengkir gading*** yang di atasnya juga tergambar Panji Kertapati dan istrinya Chandra Kirana dari Daha. Pagi harinya

wanita yang sedang hamil tersebut mengenakan kain dan masuk ke kamar mandi. Air kelapa muda disiramkan di atas kepalanya. Setelah itu, pada siang hari ia mengganti pakaiannya sebanyak tujuh kali. Keluarga yang mengadakan ***slametan*** (syukuran) tujuh bulanan biasanya menghidangkan makanan berbahan ikan, daging, dan unggas. Selain itu, dihelat juga pertunjukan wayang pada malam harinya (Raffles, 1930: 322-323).

Ritual ***slametan*** usia kehamilan 7 bulanan bagi orang Jawa disebut juga ***miton*** atau ***mitoni***. Nama tersebut berasal dari kata ***pitu***, yang berarti tujuh. Slametan tersebut dilakukan dengan menyuguhkan tumpeng besar yang dikelilingi enam tumpeng yang lebih kecil. Masyarakat Jawa mengenal dalam tradisi bahwa angka 7 merupakan angka ajaib dan juga diyakini bahwa pada bulan ke tujuh bayi dapat lahir meskipun prematur. Bayi prematur tersebut cukup kuat untuk tumbuh dan melanjutkan kehidupan seperti bayi normal yang dikandung dalam rahim selama sembilan bulan penuh (Owen, 2014).

Pada bulan ke tujuh tubuh dan jiwa janin telah menjadi satu kesatuan yang utuh, tetapi janin belum dapat hidup. Oleh karena itu, ibu dan janin harus dikuatkan dan dilindungi dari pengaruh jahat. Berdasarkan hubungan spiritualitas masyarakat Jawa, sebagian besar orang lebih sering melakukan ***mitoni*** dengan doa-doa muslim. Inti ritual ***mitoni*** terdiri dari ***slametan*** dan ritual mandi. Masyarakat Jawa di masa lalu sering melakukan mandi tersebut di alam terbuka. Ritual biasanya dipimpin oleh seorang dukun bayi (sekaligus orang yang akan membantu persalinan). Dukun bayi juga bertugas sebagai semacam pembawa acara, terus-menerus mengajak orang-orang yang menghadiri upacara untuk turut serta dalam prosesi secara khidmat. Dukun Bayi juga biasanya membakar dupa. Air untuk mandi ritual diambil dari tujuh sumber mata air atau sumur yang berbeda, ditaburi bunga, dan dituangkan ke dalam dua atau tujuh wadah air. Air tersebut disiramkan ke atas calon ibu dan ayah bayi dalam kandungan. Pertama dilakukan terlebih dahulu oleh dukun bayi dan kemudian oleh para tamu yang hadir. Wanita yang hamil 7 bulan juga mengenakan 7 sarung secara berturut-turut, sementara

tamu yang hadir diminta mana yang paling cocok untuk dikenakan. Jawaban cocok selalu jatuh pada sarung ke 7. Sang suami (ayah calon bayi) kemudian membelah kelapa menjadi dua bagian dengan pisau atau golok. Masyarakat Jawa sebagian percaya jika dua buah kelapa tersebut dibelah dengan ukuran yang hampir sama, bayinya akan laki-laki, dan sebaliknya jika berbeda, sang bayi lahir sebagai perempuan (Dessing, 2001: 18). Selain itu, apabila pada bulan ke-9 sang ibu kesulitan melahirkan, biasanya dilakukan ritual dengan pertunjukkan *emprak* ataupun rebana.

Setelah melahirkan terdapat beberapa tata cara ritual. Pertama selamatan yang dilakukan saat bayi mencapai umur satu tahun. Adapun rangkaian selamatan sejak bayi lahir hingga berumur satu tahun antara lain selamatan ***brokohan,*** yaitu sewaktu bayi lahir. Selanjutnya yaitu selamatan ***puputan*** yang dilakukan saat tali pusar bayi terlepas. Selamatan tersebut sekaligus ditujukan untuk memberi nama si bayi. Selamatan ***selapanan*** yaitu sewaktu bayi mencapai usia satu bulan lima hari (35 hari). Selain itu, selamatan ***tedak siti*** (turun tanah) yaitu sewaktu sang bayi untuk pertama kali menginjakkan kakinya di tanah. Selain itu, juga terdapat selamatan satu tahun umur anak (Kantor Sensus & Statistik Provinsi Jawa Tengah, 1981: 207).

Pada saat sang istri mulai merasakan kontraksi, sang suami mulai menghubungi dukun bayi, dan juga mempersiapkan rumah untuk kelahiran sang bayi. Kerabat dan keluarga membuat sesajen secara tradisional untuk memohon pada Tuhan akan kelancaran persalinan. Ketika bayi lahir dibalut dengan kain bersih dan diletakkan di atas nampan besar di dekat ibu. Sering kali diberi sesaji berupa sayur menir, pecel, dan ***santen ayam*** (seperti yang dijelaskan dalam Serat Centhini). Di atas nampan ditempatkan barang-barang seperti butiran beras dan koin, yang ditutupi dengan tujuh sarung. Tradisi serupa banyak dijumpai di Jawa (Peacock, 1978: 158).

Nampan yang digunakan biasanya terbuat dari anyaman bambu (biasanya sebagai alat pertanian yang digunakan untuk memisahkan sekam dari beras). Tali pusar kemudian dipotong dengan hati-hati dengan menggunakan bilah bambu yang ditajamkan. Bagian tali pusar yang dipotong, disimpan ke dalam kelapa, dengan ditambah-

kan segumpal kunyit yang ditempatkan di bawahnya. Kelapa tersebut biasanya dihias pada bagian luar dengan dua puluh abjad aksara Jawa. Kelapa tersebut kemudian dimasukkan ke dalam kendi (tembikar), dan dikubur di bawah tanah atau dihanyutkan (larung) ke laut ataupun sungai. Sang ibu bertugas menenangkan bayi siang dan malam, dengan terus-menerus menggendong bayi dalam pelukannya, sampai pusar bayi tersebut membaik. Sang ayah mendongeng atau membaca cerita tentang Ramayana (roman mitologis) atau cerita sejarah Jawa lainnya. Segera setelah pusar bayi mengering dan membaik, selamatan diadakan dengan pertunjukan wayang. Semangkuk air murni ditempatkan di dekat dalang di mana bunga yang segar dan harum ditaburkan, ditambah dua batang gula hitam, disertai batik berpola tuwuh wátu, dan selembar kain putih, bersama dengan seikat pari (padi) dan berbagai jenis jajanan pasar. Pada kesempatan tersebut, dalang memainkan lakon Batara Durga dan Sang Yang Jagat Nata (salah satu sebutan dari Guru). Fragmen cerita tersebut menggambarkan cerita Uma (tokoh yang ramah) yang selama dua perempat bulan berada di Kota Kuru Setra Gandamayu. Dia melahirkan seorang putra bernama Batara Kala, yang berbentuk raksasa, memiliki sifat rakus dan suka melahap manusia. Pada bagian pertunjukan ketika Sang Yang Jagat Nata menggendong anak tersebut di pangkuannya, dalang juga melakukan hal yang sama dengan sang bayi dan mengulangi doanya (***hong ila–heng***) selama beberapa kali (Raffles, 1830: 322-323).

Kelahiran anak umumnya orang Jawa biasanya terjadi di rumah. Sang ibu didampingi oleh dukun atau bidan. Plasenta dikuburkan oleh ayah di luar rumah dengan upacara kecil dan doa. Tempat penguburan plasenta (tali pusar) dipagari dan diberikan sebuah lampu yang menyala hingga hari ketika tali pusar bayi tersbut terlepas. Plasenta dianggap sebagai saudara bungsu dari bayi tersebut dan selalu dikenang dalam selamatan (perjamuan ritual ulang tahun anak tersebut). Plasenta yang dikubur disebut ***adi ari-ari***. Cairan ketuban dianggap sebagai kakak laki-laki (***kakang kawah***). Dengan demikian anak memiliki ruh adik yang lebih muda dan lebih tua sebagai wali dan pembantu sepanjang hidupnya (Galbraith, 1949: 5).

Pada hari lepasnya tali pusar dilakukan ritual ***puputan*** disertai selamatan terbesar pertama dari sekian banyak ritual selamatan yang akan menandai setiap peristiwa penting dalam kehidupan sang anak. Selamatan merupakan kesempatan untuk berkumpulnya keluarga, kerabat, teman, dan tetangga. Doa-doa Islam selalu dipanjatkan dalam selamatan dan sesaji (***sajen***) berupa nasi maupun gunungan (sesajen disusun menyerupai gunung) merupakan hal penting yang ada dalam upacara selamatan tersebut (Galbraith, 1949: 5).

Sesudah tali pusar lepas, sang bayi apabila laki-laki, 2 buah ***merica*** ditutupkan dalam lubang pusarnya. Hal tersebut bertujuan agar kelak ia jadi lelaki sejati. Jika sang bayi lahir perempuan, lubang pusar ditutup dengan 2 buah ketumbar, agar kelak sang bayi bisa menjadi perempuan sejati. Setelah ditutup ***merica*** atau ketumbar, perut bayi ditaburi dengan sari bunga nagasari yang dihaluskan dan digoreng sangan (tanpa minyak). Saat ini sesajian berupa kembang boreh, ***sekar konyoh***, kemenyan, nasi ***tumpeng megana***, jajanan pasar, uang 25 riyal, 12 buah ***dhulang, ancah, cething, bokor,*** gelas, dan ***tembor*** (seperti yang dijelaskan dalam Serat Centhini) diubah menjadi nasi beserta lauk pauk, bubur merah, bubur ***boro-boro***, serta jajanan pasar. Ritual selamatan Puputan saat ini biasanya dilakukan pada malam hari, dihadiri para tamu khususnya kaum lelaki. Jamuan setelah selamatan puputan disebut ***jagong bayen*** yang seringkali diselenggarakan semalam suntuk. Para tamu secara bergiliran memangku memangku bayi agar sang bayi dijauhkan dari gangguan roh jahat (Tilaar & Herliany, 1999).

Kira-kira seminggu setelah kelahiran, keluarga biasanya mengadakan upacara dengan mempersembahkan seekor ayam untuk bayi dan juga diiringi dengan Selamatan. Pada 44 hari setelah kelahiran, diadakan mandi tolak bala, sebuah upacara penting yang menandakan berakhirnya pantangan yang dilakukan ibu dan anak pada masa-masa awal yang penuh dengan bahaya. Ritual dilakukan dengan berdoa atau membaca Al-Qur'an (Peacock, 1978: 157).

Ritual selanjutnya terkait dengan khitan atau sunat. Upacara khitan sebenarnya telah dipraktikkan di Jawa sebelum awal periode Islam pada abad ke-16 Masehi, hampir tidak ada jejak ritus inisiasi

pra-Islam yang dapat membuktikan hal tersebut. Dahulu, upacara merayakan khitanan sebagian besar dilakukan setelah upacara pernikahan. Oleh karena itu, makanan dalam ***slametan*** Islam (sunat, juga disebut sunatan) dan ***kepanggihan*** (perkawinan) sangat identik, dan kedua ritus tersebut para tamu yang hadir dijamu dengan sangat baik, sebagaimana memuliakan seseorang dalam kehidupan sosial Jawa. Ritual diiringi dengan hiburan yang mewah seperti permainan wayang kulit dan gamelan lengkap dengan sinden (vokalis wanita), ataupun beberapa jenis tarian. Sebanyak ratusan orang hadir dalam resepsi dan sajian makan setelah ***slametan***, para tamu diharapkan membawa hadiah atau memberi uang. Baik sunat maupun pernikahan merupakan ritual terkait pubertas bagi orang Jawa, dan dipandang sebagai upacara kedewasaan. Kebanyakan anak laki-laki Jawa disunat antara usia sepuluh dan empat belas tahun. Proses sunatan juga terkadang dilakukan secara kolektif terdiri dari dua atau tiga saudara, sepupu, dan tetangga (Geertz, 1976: 51). Catatan Raffles justru menyebut bahwa umat muslim (orang Jawa) melakukan upacara sunat (***sónat***) pada usia sekitar delapan tahun. Upacara ini umumnya diikuti dengan pesta dan kegembiraan. Upacara sunatan (***tetesan***) juga dilakukan pada anak perempuan di usia yang sama (Raffles, 1830: 4-5).

Secara tradisional operasi (pemotongan kulup) dilakukan oleh seorang spesialis yang disebut ***calak*** (masyarakat Yogyakarta menyebutnya ***bong***). Biasanya ***calak/bong*** sehari-hari ketika tidak melakukan sunatan bekerja sebagai tukang cukur, tukang daging, atau tukang obat. Tahun 1970an, profesi ***calak*** (***bong***) sudah jarang ditemukan. Masyarakat lebih banyak melakukan operasi (pemotongan kulup) di rumah sakit oleh dokter atau mantri laki-laki. Sebagian kecil masyarakat memilih ***calak*** (***bong***) karena lebih murah. Prosesi khitanan atau sunat biasanya dilakukan dengan ***pétungan*** untuk memilih hari yang baik. Setelah itu, ***slametan*** dilakukan pada malam sebelum khitanan dilakukan. ***Slametan*** tersebut di beberapa daerah disebut ***manggulan***, persis sama dengan ***slametan*** pada malam sebelum pernikahan (***midadarèni/midodareni***). ***Slametan*** tersebut biasanya ditambahkan dengan menu nasi yang ditekan rata di atas

nampan besar hingga membentuk piringan tipis. Bentuk piringan nasi ini dimaksudkan untuk melambangkan gagasan bahwa setiap orang di *slametan* bebas dari perasaan rahasia, iri, benci, cemburu, dan sejenisnya. Emosi setiap orang diratakan ke titik di mana semua yang hadir tenang, dan damai, jauh dari prasangka buruk (Geertz, 1976: 52).

Gambar 9. Prosesi *supitan* (khitanan) Putra Mahkota Hamengku Buwono VII tahun 1889
(Sumber: Nationaal Museum van Wereldculturen)

Menurut tradisi keraton, upacara *supitan* atau sunat (khitan) dilakukan bersamaan dengan Garebeg Mulud. Tradisi tersebut sebenarnya dilakukan sejak periode Kerajaan Demak. Banyak orang Jawa muslim mempertahankan tradisi *slametan muludan* sekaligus menggelar khitanan sebagai kriteria minimal untuk membedakan muslim dari nonmuslim. Hal ini menunjukkan bahwa *slametan* khususnya khitanan berorientasi pada konversi menjadi model kesalehan kaum muslim di antara orang-orang yang baru masuk Islam (Woodward, 2010: 181).

Salah satu perayaan khitanan terbesar Keraton Yogyakarta dilaksanakan pada 3 September 1889. Semua pihak sibuk dalam perayaan sunat Sang Putra Mahkota. Setiap bangsawan dan elit lokal juga sangat menghormati ritual tersebut. Mereka bersama para penyewa tanah (pengusaha partikelir) dan para pelayan sibuk untuk menyumbang dalam ritual tersebut sehingga ritual dan pesta berlangsung semegah mungkin (De Nieuwe Vorstenlanden, 1889). Dengan demikian, sebagaimana dijelaskan dalam Serat Centhini, ritual khitanan memang dilakukan secara meriah melibatkan banyak pihak dan banyak hiburan. Sofistifikasi khitanan juga ditiru oleh masyarakat di luar istana dengan mengadakan ritual khitanan secara meriah (lihat gambar Foto khitanan anak laki laki di Yogyakarta tahun 1933 koleksi Rijkmuseum).

Gambar 10. Ritual khitanan anak laki laki di Yogyakarta tahun 1933
(Sumber: Rijksmuseum)

Pada awal tahun 1890-an, Christiaan Snouck Hurgronje sebagai ahli Islam Belanda, berpendapat bahwa banyak wanita Jawa tidak disunat. Beberapa orang Jawa tentu saja sama sekali tidak mengesampingkan sunat perempuan, melihat praktik tersebut sebagai simbol kepatuhan pada ortodoksi yang tidak mereka yakini. Memang, penentang sunat perempuan menganggap sunat perempuan (*tetesan*) sebagai "kebiasaan bangsa Arab". Meski demikian, sebagian besar muslim tidak sepenuhnya menolak sunat perempuan. Beberapa di antaranya menganggap sunat perempuan sebagai pilihan. Banyak priyayi (bangsawan) Jawa yang sangat dipengaruhi oleh kepercayaan Hindu, tidak terkecuali menyunat anak perempuan mereka. Tradisi sunat perempuan masih bertahan hingga hari ini di Keraton Yogyakarta sebagai ritual yang terkait dengan serangkaian upacara yang kompleks. Keluarga kerajaan Jawa, menapaki peran mereka sebagai penjaga Islam dan pemimpin *varna* (kasta). Selain itu, ***tetesan*** merupakan budaya yang berasal dari Jawa kuno yang berarti menetas atau menusuk. Hal tersebut berkaitan dengan gagasan bahwa menusuk seorang gadis menghasilkan peningkatan kesuburan (Raghavan & Levine, 2012: 129).

Salah satu manuskrip tulisan buku harian seorang pelayan perempuan di istana Jawa, mengungkapkan bahwa kehidupan kelas atas memberikan perhatian pada ketaatan beragama, termasuk referensi tentang sunat para putri bangsawan. Tidak ada informasi rinci tentang hal tersebut, tetapi tampaknya praktik tersebut dilakukan secara pribadi dan hanya dilakukan dengan operasi kecil berupa sayatan pada klitoris, lebih umum di kalangan keluarga berstatus tinggi sebagai tanda kepatuhan mereka pada ajaran Islam, dan untuk menegaskan kebajikan dan kesiapan anak perempuan dalam menghadapi pernikahan. Sebaliknya, sunat laki-laki, yang sudah dipraktikkan di beberapa daerah merupakan ritus peralihan bagi pemuda Muslim (dari masa kanak kanak menjuju akil balig) yang dirayakan dengan upacara dan melibatkan publik (Wiesner-Hanks & Meade, 2020: 325). Hal terpenting dari perayaan khitanan

adalah ritual ***slametan*** yang digelar. Kebanyakan ritual kerajaan terutama khitanan dan pernikahan berupa ***slametan*** yang digelar secara kompleks (Woodward, 2010: 117).

Ritual yang paling mendapatkan banyak perhatian bagi orang Jawa adalah pernikahan. Ritual terkait pernikahan terdiri dari beberapa rangkaian. Salah satunya adalah ritual ***midadareni***. Mayer (1894) dalam tulisannya membedakan antara ***slametan midadareni*** dengan ***slametan rasulan***. ***Slametan rasulan*** atau ***slametan ngruwah-ngrasulaken*** dilakukan di sore hari. Pihak calon mempelai lelaki memberikan ***sasrahan*** (seserahan) atau hadiah yang akan diberikan sebagai kompensasi pelepasan kepada orang tua mempelai wanita (terutama saat masih perawan) yang ditata sedemikian rupa. Hadiah tersebut juga berfungsi untuk mendoakan kepada Rasulullah dan arwah para leluhur agar mereka memberkati pernikahan tersebut. Pada slametan tersebut, menu yang disajikan antara lain beberapa ***ambeng*** atau tumpeng dengan lauk daging dan hidangan lainnya dilengkapi dengan buah-buahan. Doa yang dipanjatkan yaitu ***donga rasul*** (doa untuk rasul), kemudian ***donga slamet*** (doa memohon keselamatan), dan selawat. Doa tersebut dipimpin oleh seorang ulama setempat. Setelah itu, dilakukan jamuan makan di rumah orang tua pengantin wanita, biasanya dilanjutkan dengan ***jagongan*** atau resepsi.

Tamu yang hadir biasanya disajikan kopi atau teh dengan kue-kue dan makanan tradisional. ***Jagongan*** dan resepsi tersebut biasanya dihadiri oleh kerabat dan teman dekat. Di penghujung ***midodareni***, masyarakat biasanya merayakan dengan ***tayuban*** atau tarian Jawa lainnya yang dibuka atau diawali oleh mempelai laki-laki. Pesta tersebut dilakukan hingga subuh. Pada malam hari pengantin tidak diperkenankan tidur karena tidur tersebut dipercaya akan membawa marabahaya. Ketika fajar tiba, pengantin mengenakan pakaian yang melambangkan setengah tanda kebesaran. Pada hari tersebut upacara pernikahan secara resmi ditahbiskan oleh penghulu di masjid (Mayer, 1894: 27).

Rangkaian ritual yang paling penting dan sakral adalah akad nikah. Ritual ini menentukan sah atau tidaknya pernikahan. Pada saat akad, pengantin perempuan diwakili oleh walinya yang memiliki hubungan kerabat terdekat. Selain itu, hadir juga saksi-saksi dari kedua belah pihak. Orang yang bertindak sebagai saksi biasanya memiliki jabatan lebih rendah dari pangkat ***ketib***, ***lebe***, ***merbot***, ***kaim***, kaum, amil, dan lain-lain. Wali kedua mempelai juga duduk di atas tikar di depan kiai/penghulu yang akan memandu doa pernikahan. Para sanak saudara dan kerabat duduk di belakang mereka untuk mengikuti jalannya prosesi (Mayer: 1894: 67).

Untuk menghormati leluhur diadakan pula ***slametan*** dengan sajian nasi golong, sayur menir, pecel ayam, sayur ***pudha mara***, daging ***ranjapan***/buruan, ikan laut, ***pala pendhem***, ***pala kasampar***, ketan, kolak, apem yang berkuah manis, apem merah, dan boreh. Setelah upacara pernikahan juga diadakan ***slametan*** untuk mengirim doa kepada leluhur dengan sajian nasi lima ***ambeng***, nasi ***golong***, nasi gurih, sayur menir, pecel ayam, daging ayam jago dan betina dimasak santan, jenang putih, jenang merah, jenang ***baro-baro***, jajan pasar, ***boreh***, kemenyan, dan ***tindhih*** sejumlah sepuluh sen. Setelah acara temu pengantin dan pernikahan dibuat ***brokohan*** atau nasi ***slametan***. Pada perkembangannya, ***slametan midadareni*** juga terkadang dilakukan pada malam sebelum pernikahan. Menu makanan hampir sama dengan prosesi sebelumnya, dan sering dilanjutkan dengan ***jagongan***, kadang-kadang juga dilanjutkan ***tayuban***. ***Slametan*** ini biasanya dilakukan di rumah orang tua pengantin wanita. Tujuannya yaitu agar memenangkan hati para ***widadari*** atau bidadari bagi pasangan muda dan memberi kesempatan kepada kerabat dan tamu pria untuk mengirim ucapan selamat dan hadiah, ***buwuhan*** atau ***pasumbang*** yang kebanyakan dalam bentuk uang. ***Slametan penganten*** atau ***slametan majemuk*** juga ***walimahan*** dilakukan pada malam hari pernikahan, dengan tujuan untuk memohon berkah Allah dan Muhammad, serta semua roh leluhur, atas pernikahan pasangan pengantin baru (Mayer, 1894: 26-27).

Gambar 11. Ritual ***slametan majemuk*** pernikahan Jawa yang menyajikan banyak tumpeng tahun 1920
(Sumber: Tropen Museum)

Upacara pernikahan di beberapa wilayah di Jawa, setelah meninggalkan masjid, mempelai laki-laki dan ayahnya melanjutkan perjalanan ke rumah orang tua mempelai wanita, di mana mereka memperoleh prosesi pendampingan melalui jalan utama di desa atau kota. Pada kesempatan tersebut, pengantin wanita diusung menggunakan tandu, yang umumnya memiliki ornamen berbentuk garuda, dan mempelai pria menunggangi kuda. Semua pihak kerabat dan teman-teman yang hadir, membawa bunga dan minuman, bersama dengan hadiah yang diberikan kepada mempelai laki-laki pada pernikahannya. Arak-arakan berlanjut dengan diiringi suara musik tradisional (gamelan), dan sesekali diikuti tembakan meriam di tempat tertentu (Raffles, 1819: 319).

Pada malam hari, pesta dihelat di rumah orang tua pengantin wanita, di mana pasangan yang baru menikah bermalam di sana pada malam pernikahannya. Sebutan yang diberikan kepada kedua mempelai adalah penganten dan upacara perkawinannya disebut *laki rabi*. Keesokan harinya di tempat saudara lainnya (beda desa) dan seterusnya. Pada hari kelima, pengantin pria (***penganten lanang***)

dan pengantin wanita (***penganten wadon***) bersama dengan seluruh sanak saudara dan teman-teman (para kerabat) mengunjungi dan mengadakan ritual selamatan di rumah ayah mempelai laki-laki. Upacara tersebut dinamakan ***unduh mantu*** (menerima menantu). Pengantin laki laki dan perempuan kembali duduk dan mengunyah sirih di pelaminan hiburan yang sama ditampilkan kembali. Pada hari berikutnya mereka kembali menghelat prosesi dengan bentuk dan kemegahan yang sama di tempat tinggal pengantin wanita, kemudian rangkaian ritual pernikahan selesai (Raffles, 1819: 319-320).

Pada perkembangannya, apabila ada tamu-tamu orang Eropa hadir dalam pesta pengantin, mereka ditempatkan di kursi terhormat dengan meja yang di atasnya tersaji kue, buah-buahan, dan minuman. Jika pesta hanya dihadiri oleh orang-orang Jawa, hidangannya diletakkan di atas lantai (lesehan). Hal ini disebabkan Orang Jawa lebih suka duduk bersila di atas tikar dan menyatukan rasa. Oleh karena itu tidak menggunakan kursi. Resepsi pernikahan biasanya berlangsung beberapa hari dan sering dilakukan tandak atau pesta tari ***tayuban*** (Keyser, et.al., 1871: 7-8).

Raffles menjelaskan bahwa penyerahan mas kawin dan prosesi ke masjid, sangat sedikit porsinya dalam upacara-upacara tersebut yang sesuai dengan ajaran Islam (***Mohamedan***). Perkawinan juga biasanya sering dilakukan di antara anak-anak remaja yang kemudian disebut dengan ***kawin gantung***. Namun demikian, mereka akan melakukan ritual pernikahan yang sesungguhnya ketika sudah beranjak dewasa (mencapai masa pubertas). Praktik perjodohan tersebut berangkat dari perhatian pihak orang tua yang menghendaki anaknya mendapatkan pasangan yang baik dan cocok bagi masa depannya. Hal itulah yang mendorong orang tua mencarikan jodoh mereka sedini mungkin. Bagi sebagian masyarakat menganggap hal tersebut sebagai wujud pertunangan (Raffles, 1819: 319-320).

Fenomena pernikahan yang megah (dengan prosesi berjenjang) masih bisa dijumpai di Jawa pada tahun 1930-an ketika Raja Kasunanan Surakarta melangsungkan pernikahan. Adapun rangkaian pernikahan tersebut menghelat beberapa kesenian salah satunya kesenian Langen Wenoro (Langen Mandra Wanara) yang merupakan

kesenian dari Keraton Yogyakarta dengan memilih fragmen cerita tertentu. Rombongan tidak lagi berjalan kaki, tetapi menaiki 7 bus menuju keraton. Rombongan pengiring manten lainnya berjumlah seratus orang laki-laki, bersila, sebagian membawakan pertunjukkan wayang *wong* atau wayang orang. Pada hari ketiga, pengantin tersebut baru bisa memiliki hari untuk diri mereka sendiri. Pada beberapa hari selanjutnya, yaitu prosesi ***ngunduh mantu***, pengantin wanita keluar dari tandu (***joli***) dan masuk di antara dua baris, kemudian mempelai laki-laki juga turun dari kudanya, menggapai mempelai wanita dengan tangan kirinya dengan tangan kanannya, dan duduk bersamanya di depan ***pasren*** (tempat duduk para bangsawan) yang disebut ***pajangan***, atau ***kobongan***. Ritual tersebut menandakan bahwa pengantin wanita secara simbolis diterima ke dalam keluarga pengantin pria (diterima) atau dalam istilah Jawa lainnya disebut "diunduh". Beberapa makanan dan minuman lezat dihidangkan. Selain itu, pesta resepsi ***ngunduh mantu*** juga dirayakan pada malam hari seperti pada malam pernikahan (Soerabaijasch Handelsblad, 1933).

Pernikahan yang dilakukan dalam lingkungan tradisi besar biasanya juga disertai dengan ***gunungan*** (candi). Gunungan tersebut merupakan lambang kekayaan (***sugih bandha, sugih bandhu, berbudi bawa laksana***). Secara visual tampak bahwa gunungan menyiratkan keagungan dan keperkasaan (Murtiadji, 1993: 82).

Tahapan prosesi dalam ritual pernikahan yang tidak kalah penting lainnya yaitu ***ngunduh mantu***. Menurut penuturan penulis buku perjalanan Poerwo Lelono dijelaskan bahwa prosesi ***ngunduh mantu*** adalah prosesi di mana pengantin wanita datang pertama kali bersama suami (setelah resmi menikah) ke rumah mertuanya (Koninklijk Instituut voor de Taal, L.V. van N.I. 1878: 510). Prosesi ***ngunduh mantu*** biasanya dibarengi dengan ***slametan ngunduh mantu*** yang dilakukan pada hari ketiga atau keempat setelah pernikahan di rumah mertua pengantin wanita. Prosesi tersebut dilakukan di rumah orang tua pengantin pria. Prosesi yang hampir sama seperti doa dan ***slametan majemuk*** dilakukan dengan mengundang warga sekitar. Mereka juga mengucapkan ***slawat*** (selawat). Selain itu,

ditampilkan pertunjukkan wayang atau *tayuban* di akhir rangkaian acara tersebut (Mayer, 1894: 29).

Gambar 12. Gunungan putri (dengan dupa) Keraton Yogyakarta tahun 1889
(Sumber: Rijksmuseum)

Gambar 13. Gunungan *kakung* Kraton Yogyakarta tahun 1889
(Sumber: Rijksmuseum)

Ritual terakhir yang dibahas adalah terkait kematian. Tata cara mengurus jenazah bagi masyarakat Jawa yang termuat dalam serat Centhini sebenarnya banyak dijumpai dalam kehidupan masyarakat hingga saat ini, yaitu melalui proses pemakaman. Ritual yang sulit dijumpai terutama sejak akhir abad XX yaitu melarungkan jenazah di sungai. Sejak abad XIX, upacara kematian lebih banyak dilakukan dengan cara mengubur dan mengkremasi jenazah. Secara umum proses pemulasaran jenazah dilakukan sesuai dengan kehidupan jenazah sebelumnya. Apabila ia berasal dari kalangan elit kerajaan biasanya upacara dilakukan dengan mengikuti tradisi besar, sedangkan bagi masyarakat yang hidup di kalangan rakyat biasa, upacara pemulasaran jenazah dilakukan sesuai dengan tradisi kecil.

Upacara ***slametan*** kematian yang dilakukan sesuai tradisi besar banyak dijumpai di lingkungan kerajaan. Selain pemulasaran yang berlangsung megah dan dimakamkan di makam yang dianggap suci, peringatan hari kematiannya juga dilakukan dengan slametan yang dihadiri oleh puluhan ribu orang. Tamu yang datang untuk mendoakan dalam Slametan sebagian besar merupakan santri dari pondok pesantren tradisional. Pada era kolonial, ritual tahunan berupa ***khoul*** untuk Sunan Kudus (salah satu dari Sembilan Wali atau Walisanga) menyajikan daging empat belas kerbau dan beberapa kambing. Selain itu, juga disediakan nasi matang dan beras dengan berat mencapai berton-ton (Woodward, 2010: 117).

Gambar 14. Prosesi Pemakaman Hamengku Buwono VII tahun 1920an
(Sumber: Nationaal Museum van Wereldculturen)

Gambar 15. Pemakaman masyarakat umum di wilayah Ngadas, Jawa Timur tahun 1924
(Sumber: Rijksmuseum)

Gambar 16. Pemakaman tahun 1930-an di Yogyakarta
(Sumber: KITLV)

Sebelum mulai memandikan jenazah, ***koum*** membakar dupa dan berjalan di sekitar jenazah sambil memegang dupa yang menyala untuk mengurangi bau yang tidak sedap. Beberapa orang menganggap apa yang dilakukan ***koum*** sebagai hal yang kurang baik karena mereka menghubungkan praktek ini dengan membuat persembahan sesaji. Mereka lebih suka menambahkan kapur barus ke air untuk menghilangkan bau jenazah yang memiliki efek hampir sama seperti dupa dalam mengurangi bau. Setelah ***koum*** dan para kerabat memandikan jenazah, rekan-rekan seiman jenazah memasuki tempat pemandian jenazah dengan bergiliran untuk menuangkan air ke atas jenazah. Dengan demikian, masyarakat terlibat erat dalam pelaksanaan tugas kolektif tersebut.

Ritual memandikan jenazah sering dilakukan di rumah, baik di dalam ruangan atau di tempat terbuka. Biasanya masjid menyediakan berbagai peralatan yang diperlukan untuk ritual memandikan dan menguburkan jenazah, seperti meja cuci khusus, kain penutup keranda, dan wajan untuk menghangatkan air guna memandikan jenazah. Di beberapa tempat, masyarakat mengunakan kamar-kamar khusus untuk memandikan jenazah, dan terdapat penyedia paket-paket jasa dan barang-barang khusus untuk pemulasaran jenazah dengan tarif yang ditawarkan, seperti sabun untuk bersuci, kapas, kain kafan. Namun demikian, penyedia paket tersebut tidak banyak dijumpai di wilayah pedesaan (Dessing, 2001: 149).

Gambar 17. Pemakaman saat ini di wilayah Sewon, Kabupaten Bantul tahun 2022.
(Sumber: Dokumentasi Penulis)

Gambar 18. Persiapan sebelum pemakaman di Yogyakarta tahun 1984
(Sumber: Strassler)

Setelah jenazah dimakamkan, keluarga jenazah melakukan selamatan (beberapa wilayah di Yogyakarta menyebutnya ***kenduren***) untuk mendoakan jenazah selama 7 hari dan setelah itu tidak diadakan lagi selamatan oleh keluarga yang ditinggal. Umumnya ***slametan*** dilakukan dalam tiga tahapan, antara lain ***slametan*** tiga hari setelah meninggal, ***slametan*** 7 hari setelah meninggal, dan ***slametan*** empat puluh hari setelah meninggal. Setelahnya terdapat ***slametan*** seratus hari setelah meninggal. ***Slametan mendak*** pertama, yaitu ***slametan*** yang dilakukan satu tahun setelah meninggal. Selain itu, ***slametan***

mendak ke dua, yaitu *slametan* yang dilakukan dua tahun setelah meninggal dunia. Fase terakhir yaitu *slametan* seribu hari (*nyewu*). Hidangan yang disajikan dalam selamatan tersebut yaitu *nyur/sur tanah* berupa nasi yang lengkap dengan lauk-pauknya serta tumpeng atau besek berjumlah ganjil (gasal). Hari dihelatnya selamatan pada setiap ritual selamatan kematian di beberapa wilayah tidak boleh sama. Contohnya, ketika selamatan tiga hari jatuh pada hari Rabu, maka selamatan tujuh hari tidak boleh pada hari Rabu di minggu yang akan datang. Demikian seterusnya, sehingga ketujuh hari semuanya dipakai untuk setiap selamatan yang jumlahnya tujuh kali. Masyarakat yang masuk dalam golongan kaya dan mampu, biasanya mengadakan selamatan yang jatuh pada hari dan tanggal sewaktu meninggal. Ritual Selamatan tersebut sering dikenal dengan istilah *khol, khaul* atau *haul*. Makanan yang dihidangkan dalam selamatan tersebut bermacam-macam, salah satunya yaitu menu yang disukai almarhum atau almarhumah sewaktu masih hidup. Pada selamatan 1000 hari, para ahli waris yang telah memiliki mantu (mengawinkan anak anaknya) mengadakan *ngijing* (memasang kijing pada makam) (Kantor Sensus & Statistik Provinsi Jawa Tengah, 1981: 218).

Salah satu tokoh yang berperan dalam kegiatan selamatan kematian yaitu *koum*. *Koum* merupakan jabatan istimewa yang mengemban tugas-tugas khusus. Meskipun pengetahuan Islamnya sangat kuat, dia selalu menggunakan beberapa tata cara Jawa kuno dalam ritual selamatan kematian. Ketika seseorang meninggal, *koum* menjadi orang yang dipanggil untuk memandikan dan menguburkan jenazah. Dia juga menjadi pemimpin doa dalam ritual selamatan kematian. Sebagian *koum* merupakan orang yang dituakan. Keberadaan *koum* sebagai pemimpin doa sebenarnya telah ada dengan nama yang lain dan tata cara menurut kepercayaan Hindu. Ketika Islam masuk dan mereka menjadi mualaf. Dalam struktur masyarakat Jawa Kuno yang menggunakan sistem kasta, para *koum* ini pada awalnya bisa saja berasal dari kasta yang rendah. Namun, dalam budaya Islam yang tidak mengenal sistem ini, masyarakat dari kelas manapun dapat menjadi *koum* dan memiliki kedudukan setara dengan orang lainnya (Naipaul, 2012).

Masuknya agama Islam dan agama lainnya seperti Katolik dan Kristen membawa banyak perubahan dalam ritual daur hidup di masyarakat Jawa. Terlebih agama Islam yang mampu menyebar lebih cepat dan cakupan yang luas. ***Koum*** tidak lagi dominan menggunakan cara-cara Hindu Jawa, melainkan mengalami perubahan orientasi yang lebih praktis. Ritual kematian orang Jawa menggunakan doa-doa Islam, tetapi di sisi lain kenduri sebagai bagian dari budaya Hindu Jawa tetap diadakan (Naipaul, 2012).

B. Perubahan dan Perkembangan Ritual Daur Hidup Manusia dalam Serat Centhini

Berdasarkan paparan pada Bab III dan Bab IV di atas diketahui bahwa telah terjadi perubahan yang cukup tampak dari dilaksanakannya ritual daur hidup manusia Jawa dulu dan kini. Perubahan ini semakin tampak nyata pada masyarakat Jawa yang bermukim di wilayah perkotaan. Masyarakat Jawa perkotaan mempunyai ciri khas bergerak lebih cepat dan mengutamakan kepraktisan. Bergesernya orientasi cara hidup sehari-hari mengakibatkan adanya penyederhanaan beberapa tahapan dalam ritual daur hidup manusia.

Ritual yang tertulis dalam Serat Centhini memiliki tahapan-tahapan yang rumit dan membutuhkan keterlibatan atau peran serta komunal.

Geertz menggambarkan ***slametan*** sebagai ritual desa yang pada abad XX kehilangan banyak kekuatannya di lingkungan perkotaan. Keterkaitan slametan dengan kehidupan desa dan animisme terletak pada budaya Jawa yang tidak memihak baik pada pengaruh budaya India (Hindu-Buddha) dan Islam (Woorward, 2010: 117). ***Slametan*** merupakan prosesi dalam ritual khitanan yang tidak eksklusif, terutama di wilayah pedesaan. ***Slametan*** juga tidak terbatas pada masyarakat komunitas kejawen semata. ***Slametan*** dilakukan di masjid-masjid, di pesantren, di rumah-rumah masyarakat, dan di tempat lainnya yang representatif dengan lebih banyak menggunakan bacaan Al-Qur'an. Golongan santri beranggapan bahwa doa adalah bagian terpenting dari ritual ***slametan***, sementara masyarakat

kejawen menekankan pada pembagian makanan untuk mengharap berkah. Sebagian santri juga menganggap *slametan* sebagai sedekah (*charity*) dan lebih menekankan pada distribusi sedekah (Woodward, 2010: 117).

Gambar 19. Ritual selamatan di Yogyakarta tahun 1930
(Sumber: Nationaal Museum van Wereldculturen)

Bagi masyarakat Jawa yang bermukim di kawasan perdesaan dengan basis budaya agraris yang komunal, ritual-ritual daur hidup manusia yang membutuhkan peran serta masyarakat luas masih dianggap relevan. Akan tetapi, konteksnya berbeda jika diterapkan pada masyarakat perkotaan dewasa ini. Kompleksitas hubungan antarmanusia Jawa perkotaan tentu lebih memilih untuk mengandalkan tata cara yang praktis. Fenomena ini misalnya tampak pada ritual pernikahan yang hanya melaksanakan tahapan-tahapan yang dianggap inti saja, seperti akad nikah dan *ngunduh mantu*.

Ritual lainnya yang bisa dijadikan contoh adalah ritual melarung jenazah ketika seseorang meninggal atau memasukkan jenazah ke dalam kawah gunung seperti tertuang dalam Serat Centhini. Ritual tersebut saat ini tidak lagi dipraktikkan. Faktor kepercayaan dan agama sangat mempengaruhi terjadinya pergeseran ini. Terlebih ketika ajaran Islam memasuki dan diterima oleh masyarakat Jawa

khususnya pedalaman, maka orientasi hidup dan nilai hidup juga turut berubah. Pemulasaran jenazah tentu saja tidak lagi mengacu pada kepercayaan lama, melainkan menggunakan tata cara Islam.

Faktor teknologi sedikit banyak juga turut berperan dalam punahnya ritual daur hidup manusia dalam Serat Centhini. Teknologi menawarkan banyak sisi kepraktisan dan kemudahan. Misalnya saja seperti yang tertuang dalam Serat Centhini bahwa ketika anak-anak memasuki usia dewasa awal dan diwajibkan melakukan ritual sunatan, maka akan ditemukan tata cara yang berbeda dari yang dulu dengan yang saat ini. Pada masa lalu, tenaga sunat/tukang sunat dilakukan oleh ***bong*** dengan cara-cara tradisional dan membutuhkan waktu lama untuk pulih bagi anak yang disunat. Seiring majunya teknologi, tenaga ***bong*** telah tergantikan oleh tenaga medis yang dianggap memiliki keunggulan-keunggulan lebih, seperti higienis, praktis, dan lebih cepat proses penyembuhannya. Penawaran-penawaran modern seperti ini tentu saja lebih menarik minat dibandingkan dengan cara-cara tradisional. Perkembangan ini mengakibatkan sekarang makin langkanya profesi ***bong,*** padahal pada masa lalu sangat krusial posisinya dalam ritual sunatan.

Selain itu, punahnya beberapa ritual daur hidup manusia dapat juga dilihat dari sisi ekonomi. Ritual daur hidup manusia seperti yang ada dalam Serat Centhini jika dilaksanakan sesuai tahapan tersebut sangat membutuhkan biaya yang besar. Dalam kehidupan sekarang, ketika hidup sehari-hari lebih berorientasi kepada nilai ekonomi, maka ritual yang membutuhkan biaya besar akan dirasa memberatkan. Kompleksitas kebutuhan masyarakat dewasa ini sangat mempengaruhi eksistensi ritual daur hidup manusia dengan cara tradisional.

Dikaitkan dengan kondisi terkini khususnya pandemi Covid-19, dirasa berdampak nyata terhadap pelaksanaan ritual daur hidup manusia. Ritual-ritual tersebut dilaksanakan secara komunal dan membutuhkan keterlibatan banyak pihak, maka dalam situasi pandemi ritual yang melibatkan orang banyak justru tidak diperbolehkan. Wabah merupakan kondisi yang tidak disangka-

sangka, bahkan seringkali manusia tidak mampu menjangkaunya. Pada situasi inilah diperlukan strategi-strategi dari para pendukung budaya Jawa untuk mempertahankan kelestarian ritual daur hidup manusia.

Meskipun beberapa ritual daur hidup manusia yang tertulis dalam Serat Centhini saat ini tidak lagi dilakukan oleh sebagian besar orang Jawa, akan tetapi beberapa ritual masih tetap dilaksanakan. Ritual-ritual daur hidup manusia yang mampu bertahan merupakan ritual yang mampu berjalan selaras dengan kebutuhan zaman. Adanya kontak budaya dan masuknya nilai-nilai baru membutuhkan kompromi yang tinggi antara masing-masing pendukung kebudayaan. Ketika suatu ritual daur hidup mampu merespon apa yang dibutuhkan manusia, maka akan mampu bertahan dan justru berkembang.

Tradisi melaksanakan daur hidup manusia dengan tahapan-tahapan yang lengkap justru berkembang pada orang-orang Jawa dengan tingkat ekonomi relatif tinggi. Salah satu contohnya adalah ketika pelaksanaan ritual pernikahan dengan tahapan yang sangat kompleks, maka membutuhkan biaya yang tidak sedikit. Pada masyarakat Jawa kelas atas biaya pernikahan yang lengkap ritualnya lebih mudah dijangkau dibandingkan dengan masyarakat kelas biasa atau bawah. Demikian juga ketika ada ritual terkait kematian yang pelaksanaannya tidak hanya pada hari H saat seseorang meninggal, tetapi dilaksanakan berkali-kali sesuai ***petungan*** hari. Pelaksanaan ritual tersebut membutuhkan biaya yang tidak sedikit.

Ritual daur hidup manusia juga masih bertahan pada masyarakat Jawa perdesaan. Masyarakat tersebut berbasis budaya agraris sehingga tata cara hidup komunal memang masih dibutuhkan, tidak hanya untuk kegiatan sehari-hari seperti menggarap lahan melainkan juga meliputi kehidupan religi yang masih sarat nilai kebersamaan. Pelaksanaan ritual daur hidup manusia pada masyarakat perdesaan berlangsung unsur-unsur resiprositas, yakni adanya tradisi menyumbang antarwarga yang hajatan. Tradisi ini turut menyokong kelestarian pelaksanaan ritual daur hidup manusia pada masyarakat Jawa perdesaan.

Ketika masyarakat semakin membaur tanpa batas ruang dan waktu karena adanya globalisasi, maka orang Jawa akan semakin sadar akan keberadaan dan identitas dirinya. Meskipun terjadi kontak budaya yang sangat erat dengan budaya lain, misalnya budaya Islam, maka yang terjadi bukan menghilangkan budaya Jawa melainkan menghasilkan silang budaya yang mampu memadukan budaya Jawa dengan budaya dari luar. Dalam konteks kelestarian ritual daur hidup manusia dalam Serat Centhini, unsur-unsur silang budaya antara Jawa, Hindu-Buddha, dan Islam dapat ditemukan dan masih dapat bertahan. Seperti yang tampak pada ritual sunatan.

Bab V

Penutup

A. Kesimpulan

Penulisan kisah terkait Centhini pada awalnya berkembang pada budaya di luar tembok keraton. Tradisi tulis ini dimulai dari wilayah pesisir utara-barat Pulau Jawa, yakni Cirebon. Sebagai wilayah pelabuhan ramai dan termahsyur pada masa lalu, Cirebon merupakan titik pertemuan dari banyak kebudayaan. Tradisi penulisan terkait kisah Centhini ini kemudian menarik perhatian para pelaku tradisi besar atau pihak penguasa yang terpusat di keraton-keraton baik di area pesisir Jawa ataupun pedalaman.

Serat Centhini koleksi Balai Pelestarian Kebudayaan Wilayah X ini terlahir sebagai buah karya penguasa dan para pujangga Keraton Kasunanan Surakarta. Penulisan Serat Centhini bahkan didahului dengan riset yang dilakukan para pujangga dengan melakukan perjalanan secara langsung ke lokasi-lokasi cerita di Jawa dan Makkah, Saudi Arabia. Masyarakat Jawa pada abad XVIII hingga XIX berada dalam masa transisi budaya lebih lanjut khususnya tradisi tulis yang sangat berkembang.

Serat Centhini tidak banyak menjelaskan tentang ritual daur hidup manusia dalam lingkup tradisi besar. Ritual daur hidup manusia dalam Serat Centhini melingkupi kelahiran, memasuki masa pendewasaan atau akil balig, pernikahan, dan kematian.

Dilihat dari komposisi sedikit atau banyaknya ulasan, maka sangat tampak menonjol bahwa ritual pernikahan mendapatkan sorotan yang lebih. Tulisan mengenai ritual pernikahan sangat mendominasi dibandingkan ritual lainnya dalam Serat Centhini. Pernikahan merupakan fase atau tahapan awal dari bertumbuhnya keluarga baru. Dalam konsepsi antropologi, keluarga batih merupakan awal dari meluasnya hubungan kekerabatan yakni dari keluarga, marga, dan klan.

Dari ulasan mengenai ritual daur hidup manusia dalam Serat Centhini diketahui bahwa berbagai unsur budaya terpadu menjadi satu dalam serat ini. Sebagian besar ritual dijelaskan dilakukan dengan berpegang pada perpaduan budaya Jawa dan Islam, sedangkan sebagian terlihat adanya unsur-unsur budaya Hindu-Buddha. Beberapa ritual yang masih lestari merupakan silang budaya antara Jawa dan Islam, sedangkan ritual dengan unsur Hindu-Buddha cenderung telah punah dan sangat jarang ditemukan pada era kini.

Pengetahuan mengenai ritual daur hidup manusia dalam Serat Centhini merupakan aset budaya yang dapat dikembangkan lebih jauh pemanfaatannya. Relevansi nilai-nilai budaya yang terdapat dalam ritual daur hidup manusia tersebut dapat digali lebih lanjut. Potensi pengembangan masih dapat dikelola lebih luas. Nilai-nilai kebaikan dalam ritual-ritual tersebut dapat menjadi sumber inspirasi para generasi penerus untuk mengembangkan tradisi ini ke dalam bentuk karya-karya yang lain.

Serat Centhini sarat akan pesan multikultur atau keragaman budaya yang ada pada zamannya. Jiwa zaman dari Serat Centhini memperlihatkan pesan toleransi yang kuat antarumat beragama. Para tokoh utama yang melakukan perjalanan untuk menemukan kembali keluarganya yang hilang, juga dapat dipahami sebagai perjalanan spiritual. Perjumpaan dengan berbagai kelompok beserta identitasnya masing-masing, seperti masyarakat Tengger dan masyarakat perdesaan sekaligus area pesantren, memperlihatkan kerayaan budaya khususnya religi yang ada pada masa Serat Centhini disusun.

B. Rekomendasi

Terkait dengan upaya pelindungan terhadap Objek Pemajuan Kebudayaan yang telah diamanatkan dalam undang-undang yang disusun pemerintah, maka langkah yang perlu diambil adalah melakukan pencatatan dan pengajuan Serat Centhini sebagai Warisan Budaya Tak Benda. Dengan langkah ini diharapkan upaya pelindungan dan pelestariannya akan lebih maksimal. Serat Centhini merupakan sumber ilmu pengetahuan yang penting dalam budaya Jawa. Belum ada karya sastra Jawa baru yang mampu menandingi kedudukan Serat Centhini sebagai ensiklopedi budaya Jawa.

Serat Centhini merupakan karya budaya yang berbentuk material. Bahannya berasal dari bahan organik yang memerlukan perhatian khusus dalam hal konservasi. Serat Centhini mendokumentasikan berbagai pengetahuan dari budaya Jawa. Arah keberlanjutan konservasi atau penyelamatan tidak hanya dari sisi fisik dari Serat Centhini semata, melainkan ilmu pengetahuan dan nilai-nilai budaya yang ada di dalamnya. Serat Centhini menyimpan dan mendokumentasikan sejarah perjalanan kebudayaan Indonesia, khususnya budaya Jawa. Meskipun karya ini terlahir dari budaya dengan tradisi kecil yang muncul dan berkembang di tengah-tengah masyarakat biasa, tetapi mampu menarik minat para pemangku tradisi besar untuk melestarikan dan mengembangkan ilmu pengetahuan terkait kisah Centhini serta menuangkannya ke dalam karya sastra. Serat Centhini merupakan karya sasta yang tak lekang oleh zaman. Tradisi Jawa terkait ritual daur hidup manusia tertulis dengan detail dan terdokumentasikan dengan baik dalam Serat Centhini.

Daftar Pustaka

Ahimsa-Putra, H. S. (2009). Paradigma ilmu sosial-budaya, sebuah pandangan. Makalah disampaikan pada Kuliah Umum "*Paradigma Penelitian Ilmu-ilmu Humaniora"* diselenggarakan oleh Program Studi Linguistik, Sekolah Pascasarjana, Universitas Pendidikan Indonesia, di Bandung, 7 Desember 2009.

Anderson, Benedict R. (1998). *The spectre of comparisons: nationalism, Southeast Asia, and the world.* New York: Verso.

Balai Pelestarian Nilai Budaya Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta. (2013). *Katalog koleksi naskah kuno dan buku lama Perpustakaan Balai Pelestarian Nilai Budaya D. I. Yogyakarta*.

Baidawi, K. H. (2020). *Sejarah Islam di Jawa, menelusuri genealogi Islam di Jawa*. Yogyakarta: Araska.

Bell, C. (n.d.). *Ritual: perspectives and dimensions*. London, England: Oxford University Press.

Bonneff, Marcel. 1998. "Centhini, servante du javanisme" dalam *Archipel*, volume 56, L'horizon nousantarien. Mélanges en hommage à Denys Lombard Vol. I (483-511).

Bosnak, J. E., & Koot, F. X. (2021). *The Javanese travels of purwalelana: A nobleman's account of his journeys across the Island of java 1860-1875*. (Judith E. Bosnak & F. X. Koot, Eds.).

Bowen, J. R. (2015). *Religions in practice: An approach to the anthropology of religion* (6th ed.).

Brakel, L. F. (2004). *Islam and local traditions: syncretic ideas and practices, Indonesia and the Malay World*, 32:92, (5-20).

Bratasiswara, H. (2000). *Bauwarna: adat tata cara Jawa*. Yayasan Suryasumirat.

Darmaputera, E. (1988). *Pancasila and the search for identity and modernity in Indonesian society: A cultural and ethical analysis*. Brill.

Day, T. (2002). *Fluid iron: state formation in Southeast Asia*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.

Dessing, N. M. (2001). *Rituals of birth, circumcision, marriage, and death among Muslims in the Netherlands.* Peeters.

Florida, N. K. (1995). *Writing the past, inscribing the future: History as prophecy in colonial Java*. Duke University Press.

Forth, Gregory. (2018). "Rites of passage" dalam *The international encyclopedia of anthropology* (Callan, Hillary, ed.) (1-7). John Wiley & Sons, Ltd. DOI: 10.1002/9781118924396.wbiea2002.

Galbraith, F. J., & Foreign Service Institute (U.S.). (1949). *Preliminary observations for a study of Javanese culture.* Department of State, Foreign Service Institute.

Geels, A. (1996). *Subud and the Javanese mystical tradition*. Curzon: Routledge.

Geertz, C. (1976). *The religion of Java.* Chicago dan London: The University of Chicago Press.

Goodin, R. E. (2015). *Handbook kebijakan publik.*

Haryono, T. (1998). *Serat Centhini sebagai sumber informasi jenis makanan tradisional masa lalu. Jurnal Humaniora*, No. 8 (Juni-Agustus), 92-98.

Headley, S. C. (2001). *From cosmogony to exorcism in a Javanese genesis: the spilt seed.* Oxford: OUP Oxford.

Headley, S. C. (2003). *Durga's mosque*. Institute of Southeast Asian Studies.

Hidayat, H. N., Meigalia, E., Saddhono, K., & Anwar, K. (2019). *INCOLWIS 2019: Proceedings of the 2nd International Conference on Local Wisdom*, INCOLWIS 2019, August 29-30, 2019, Padang, West Sumatra, Indonesia. Eai Publishing.

Widodo, S. T., & Purwantoro, A. (2019). "The concept of environmental conservation in the Javanese community in the 19th century" dalam *International Journal of Conservation Science*, Volume 10, Issue 3 (July-September), 449-458.

Inandiak, E. D., & Lesmana, L. (2005). Centhini: Ia yang memikul raganya. Yogyakarta: Galang Press.

Indradjaja, A., & Hardiati, E. S. (2004). Awal pengaruh Hindu Buddha di Nusantara. *Majalah Arkeologi Kalpataru*, Vol. 23 (1), 17-33.

Jandra, M., & Proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta (Indonesia). (1992). *Perangkat/alat-alat dan pakaian serta makna simbolis upacara keagamaan di lingkungan Keraton Yogyakarta*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya DIY.

Jaya, P. H. I. (2012). Dinamika pola pikir orang Jawa di tengah arus modernisasi. *Jurnal Humaniora*, Vol. 24 (2), 133-140.

Kamajaya, H. Karnoko. (1988). *Serat Centhini: relevansinya dengan masa kini.* Yayasan Centhini.

Kantor Sensus & Statistik Provinsi Jawa Tengah. (1981). *Jawa Tengah selayang pandang.* Provinsi Jawa Tengah.

Kurniarum, Ari. 2016. *Asuhan kebidanan persalinan dan bayi baru lahir*. Jakarta: Pusdik SDM Kesehatan, Kementerian Kesehatan RI.

Keesing, R. M. (1997). Teori-teori tentang budaya. *Jurnal Antropologi*, No. 52 (4-32).

Keyser, J. P., Loghem, M. G. L., & Koning, J. F. L. (1871). *Nederland: proza en poezie van Nederlandsche auteurs*. W. H. van Heyningen.

Koninklijk Instituut voor de Taal-, L. V. van N.-I. (1878). *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië.* M. Nijhoff.

Lewis, H. (2020). *EurASEAA14 volume I: Ancient and living traditions: Papers from the fourteenth international conference of the European association of Southeast Asian archaeologists (Helen Lewis, Ed.).* Archaeopress. https://doi.org/10.2307/j.ctv1zcm2cg.

Lightstone, J. N., Bird, F. B., Fishbane, S., Lalonde, M. P., Levin, V., Mayer, L., & Mcbrearty, M. (2006). *Ritual and ethnic identity: A comparative study of the social meaning of liturgical ritual in synagogues*.

Mahrool, F. (2020). *Research methodology. A guide for a literature review: A short description*. Munich: Grin Verlag.

Mayer, L. T. (1894). *De Javaan, als mensch en als lid van het javaansche huisgezin.* Albrecht & Rusche.

Martha, M. T. P. (2013). *Pengantin Yogya putri & paes ageng*. Gramedia Pustaka Utama.

Mikkelsen, B. H. (2005). *Methods for development work and research: A new guide for practitioners (2nd ed.).* London: SAGE Publications.

Moyaert, M., & Geldhof, J. (2015). *Ritual participation and interreligious dialogue: boundaries, transgressions and innovations* (Marianne Moyaert & J. Geldhof, Eds.).

Mugovhani, G., & Seda, O. (2018). *The Strategic Repositioning of arts, culture and heritage in the 21st Century*. Cambridge Scholars Publishing.

Murtiadji, S. (1993). *Tata rias pengantin gaya Yogyakarta*. Gramedia Pustaka Utama.

Naipaul, V. S. (2012). *Beyond belief: Islamic excursions among the converted peoples.* Picador.

Newberry, J. (2012). *Back door Java: negara, rumah tangga, dan kampung di keluarga Jawa.* KITLV-Jakarta.

Owen, S. (2014). *Sri Owen's Indonesian Food*. Pavilion Books.

Pattikawa, Ayu. (2016). *Oma Panggel pulang: Identitas sosial bagi masyarakat diaspora di Negeri Oma, Pulau Haruku, Maluku Tengah.* Tesis Magister Sosiologi Agama Program Pascasarjana FTEO-UKSW.

Peacock, J. (1978). *Muslim puritans reformist psychology in Southeast Asian Islam.* University of California Pr.

Pemberton, J. (1994). *On the subject of "Java."* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Pramulia, P. (2019). Sinkretisme dalam Serat Centhini jilid I karya Sri Susuhunan Pakubuwana V. *Jurnal Ilmiah Fonema: Jurnal Edukasi Bahasa dan Sastra Indonesia,* Vol. 2 (2), 144.

Pratama, F. N. F., & Thohir, M. (2021). *Ngebel sumber kabuyutan: the reflection of human and natural harmony through Serat Centhini*. E3S Web of Conferences 317, 03006.

Pringgoharjono, S. (2013). *Stories from the Serat Centhini*. Singapore, Singapore: Marshall Cavendish International.

Raffles, T. S. (1819). *The History of Java: Volume 2*. Outlook Verlag.

Raffles, T. S. (1830). *The History of Java: Volume I, 2nd Edition*. Outlook Verlag.

Raghavan, C., & Levine, J. P. (2012). *Self-determination and women's rights in Muslim societies* (C. Raghavan & J. P. Levine, Eds.). Brandeis University Press.

Rahayu, W. W. (2015). Indikator Santri Lelana dan Mistik Islam Kejawen dalam Serat Centhini Jilid XII. *Jurnal Jumantara*, Vol. 6 (2), 143-156.

Ricklefs, M. C. (2007). *Polarising Javanese society: Islamic and other visions, C. 1830-1930*. Leiden: Kitlv Press.

Rippin, A., & Knappert, J. (1990). *Textual sources for the study of Islam.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Risyati, Linda. (2021). "Konsep dasar kehamilan" dalam *Asuhan kebidanan kehamilan* (Widyastuti, Ririn, Ed.). Bandung: Media Sains Indonesia.

Saddhono, K., Ardianto, D. T., Sudasna, K., Saidon, H. J. B., Chinda, K., & Azizan, A. T. (2020). *CONVASH 2019: Proceedings of the 1st conference of visual art, design, and social humanities by Faculty of Art and Design*, CONVASH 2019, 2 November 2019, Surakarta: Eai Publishing.

Santoso, S. (2007). *The centhini story: the Javanese journey of life*. Singapore, Singapore: Times Editions.

Santoso, S., & Pringgoharjono, K. (2013). *Stories From the Serat Centhini.* London, England: Marshall Cavendish.

Kamajaya, K. H. (1988). *Serat Centhini: relavansinya dengan masa kini*. (1988). Yayasan Centhini.

Setiadi, B., Hadi, Q., & Handayani, D. S. T. (2001). ***Raja di alam republik: Keraton Kasunanan Surakarta dan Paku Buwono XII***. Jakarta Selatan: Bina Rena Pariwara.

Steinkraus, K. (2004). ***Industrialization of indigenous fermented foods, revised and expanded*** (Keith Steinkraus, Ed.). Philadelphia, PA: Taylor & Francis.

Strassler, K. (2020). Refracted visions: Popular photography and national modernity in java (N. Thomas, Ed.). Duke University Press.

Steenbrink, Karel. (1999). "Opposition to Islamic mysticism in nineteenth-century Indonesia" dalam ***Islamic mysticism contested : thirteen centuries of controversies and polemics*** (Frederick He Jong & Bemd Radtke). Brill.

Sunjata, W. P.; Sumarno; Mumfangati, T. (2014). ***Kuliner dalam Serat Centhini.*** Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta.

Supriyadi. (1999). Bahasa, simbol, dan religi. ***Jurnal Humaniora***, No. 10 (Januari-April), 49-55.

Sutarto. Ayu. (2006). ***Becoming a true Javanese: A Javanese view of attempts at Javanisation, Indonesia and the Malay World,*** 34:98 (39-53).

Th Pigeaud, T. G. (2012). ***Synopsis of Javanese literature 900–1900 A.d (1967th ed.)***. Springer.

Thyer, B. A. (2013). ***The handbook of social work research methods (2nd ed.)***. London: SAGE Publications.

Tilaar, M., & Herliany, D. R. (1999). ***Kecantikan perempuan Timur***. IndonesiaTera.

Tjandrasasmita, U. (2009). ***Arkeologi Islam Nusantara***. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Wibawa, S. (2013). Moral philosophy in Serat Centhini: its contribution for character education in Indonesia. ***Asian Journal of Social Sciences and Humanities***, Vol 4(2), 173-184.

Wibowo, P. A. W., Endraswara, S., Supriyanto, T., & Saddhono, K. (2020). *BASA 2019: Proceedings of the third international seminar on recent language, literature, and Local Culture Studies*. BASA, 20-21 September 2019. Surakarta: Eai Publishing.

Widodo, S.T., & Purwantoro, A. (2019). The concept of environmental conservation in the Javanese community in the 19th century. *International Journal of Conservation Science*, Vol 10, Issue 3, July-September: 449-458.

Wiesner-Hanks, M. E., & Meade, T. A. (2020). *A companion to global gender history A companion to global gender history* (T. A. Meade & M. E. Wiesner-Hanks, Eds.; 2nd ed.).

Woodward, M. (2010). *Java, Indonesia and Islam (2011th ed.)*. Springer.

Yasadipura, I. (2013). *The book of cabolèk: a critical edition with introduction, translation and notes. A contribution to the study of the Javanese mystical tradition* (1975th ed.). NA.

Zwart, P. (2016). *Globalization and the colonial origins of the great divergence: Intercontinental trade and living standards in the dutch east India company's commercial empire, C. 1600-1800*. Brill.

Surat Kabar

"De oude tradities aan het Solosche hot. Het sprookje van de vier prinsesjes, de trouwen gingen" dalam *Soerabaijasch handelsblad*, 13 April 1933.

De nieuwe vorstenlanden, 4 September 1889.